

DUE DATE SLIP**GOVT. COLLEGE, LIBRARY**

KOTA (Raj.)

Students can retain library books only for two weeks at the most.

BORROWER'S No.	DUE DATE	SIGNATURE

भामती : एक अध्ययन

[वेदान्तदर्शन के सन्दर्भ में वाचस्पति मिश्र का मूल्यांकन]

प्रकाशक :

मंथन पब्लिकेशन्स,

22 बार०, मॉडल टाउन,

रोहतक—124001

भामती : एक अध्ययन

[वेदान्तदर्शन के सन्दर्भ में वाचस्पति मिश्र का मूल्यांकन]

डॉ० ईश्वर सिंह

संस्कृत, पालि एवं प्राकृत विभाग,
महर्षि दयानन्द विश्वविद्यालय,
रोहतक

84314

Foreword by

Dr. Jai Dev Vidyānāṅkar

Professor & Head

Department of Sanskrit, Pali & Prakrit,
Maharshi Dayanand University ROHTAK



मंथन पब्लिकेशन्स, रोहतक

भामती : एक अध्ययन

[वेदान्तदर्शन के सन्दर्भ में वाचस्पति मिश्र का मूल्यांकन]

© डॉ० ईश्वर सिंह

प्रथम संस्करण : 1983

मूल्य : पंचानवे रुपये

Rs. 95-00

मंथन पब्लिकेशनस, रोहतक द्वारा प्रकाशित एवं रघु कंपोजिंग एजेंसी
द्वारा तारकेश्वर प्रिंटर्स, जाहदग-दिल्ली-110032 में मुद्रित।

BHĀMATĪ : EKA ADHYAYANA

Vedānta Darśana Ke Sandarbha Mein Vācaspatī Mīśra Kā Mūlyāṅkana
by Dr. Ishwar Singh

FOREWORD

As a co-sharer in teaching a paper of the specialised group of Indian Philosophy to the students of M A class with Dr Ishwar Singh, I had many an occasion to discuss with him some of the knotty problems relating to the Advaita-Vedānta-school of Śaṅkarācārya. On one such occasion our discussion centred on the phenomenon of adhyāsa as defined by the great Ācārya. Naturally enough, our discussion veered on its elucidation by the different commentators and this provided me an opportunity to go through the third chapter (trītiya unmesa) of his thesis entitled "Vācaspati Mīra Ki Vedānta darsana Ko dena". The presentation of Vācaspati's and those of others' views on this topic was so lucid and informative that it captivated my interest so much that I read the whole of it in four sittings.

Its reading convinced me that Dr Ishwar Singh has not only covered the new ground than that done by Dr S S Hasurkar in his book entitled "Vācaspati Mīra on Advaita Vedānta" (1959) but has also critically analyzed and evaluated Vācaspati Mīra's contribution to Śaṅkara's Advaita theory. I felt convinced that this thesis must see the light of day so that the students and scholars of this Philosophy may judge for themselves the high merit of Dr Ishwar Singh's work. I, therefore readily agreed to introduce his book entitled "Bhāmatai eka adhyayana" (Vedānta Darśana Ke Sandarbha meṁ Vācaspati Mīra Kā mūlyāṅkana) to the admirers of Indian Philosophy, when I came to know that the book is being published. Readers of this book will readily agree that this work is not merely a 'book' but is an embodiment of the result of a labourious study of the Pre and Post Śaṅkara Advaita Philosophy.

Vaisākhī

13th of April, 1983

Rohtak

—Jai Dev Vidyānākar

उपक्रम

प्रस्तुत ग्रंथ पी-एच० डी० उपाधि के लिए जोधपुर विश्वविद्यालय, जोधपुर द्वारा स्वीकृत मेरे शोधप्रबन्ध 'वाचस्पति मिश्र की वेदान्तदर्शन को देन' का परिवर्तित शीर्षक के अन्तर्गत मुद्रित रूप है। इस विषय की ओर उन्मुख होने की एक स्वाभाविक पृष्ठभूमि है।

एम० ए० उत्तराह्ने में वैकल्पिक चर्चे के रूप में मैंने भारतीय दर्शन का चयन किया था। उसी के अन्तर्गत 'साध्यतत्त्वकोमुदी' के माध्यम से आचार्य वाचस्पति के 'सम्पर्क' में आने का सौभाग्य प्राप्त हुआ, किन्तु वैदिक दर्शन के जिस सम्प्रदाय के भी मैं पृष्ठ पलटता, वहीं वाचस्पति मिश्र का नाम विशिष्टाग्र एव अपरिहार्य प्रतीत होता। इस प्रकार दर्शन के रंगमंच पर विभिन्न भूमिकाओं में प्रस्तुत होने वाली उनकी बहुमणिमा-विशारद मनीषा उत्तरोत्तर घटिष्णु जिज्ञासा एव आकर्षण का केन्द्र बनती चली गई। इसी जिज्ञासा और आकर्षण ने इस बटुपक्षीय मनोपा से लेखनी-सम्बन्ध स्थापित करने की महत्वाकांक्षा को जन्म दिया। अनतिविलम्ब ही उत्साहवर्धक परीक्षा-परिणाम ने शोध-कार्य के लिए मार्ग प्रशस्त कर इस महत्वाकांक्षा की पूर्ति का अवसर भी जुटा दिया।

किन्तु वाचस्पति का दार्शनिक व्यक्तित्व इतना विश्वास एव गम्भीर है कि उसे पूर्णतः में स्पर्श कर पाना लेखनी के सकृत् प्रयास की पहुँच से बाहर है, यह तथ्य भी सामने था। अतः यह आवश्यक प्रतीत हुआ कि उस विराट् व्यक्तित्व के किसी एक पक्ष तक ही अपने प्रयास को सीमित रखा जाए। किन्तु किस पक्ष तक? साध्य, योग, न्याय, मीमांसा, वेदान्त अनेक पक्ष हैं उस व्यक्तित्व के। इस समस्या का समाधान प्रस्तुत किया स्वयं आचार्य वाचस्पति मिश्र ने। दर्शन की विभिन्न सुधास्रिताओं में अवगाहन करने के अनन्तर उनकी अनुभवसकुला मनीषा अन्तर्गतता वदान्तजाह्नवी में ही तो रम गई थी। अतः उस विराट् व्यक्तित्व को लेखनी से छूने की सामान्योन्मुखी अभिलाषा का विशिष्टीकरण हुआ वेदान्ती वाचस्पति मिश्र को जानने-टटोलने की महत्वाकांक्षा के रूप में। सौभाग्य से मेरी रुचि एव जिज्ञासा के अनुसार ही शोध के लिए विषय भी स्वीकृत हो गया — "वाचस्पति मिश्र की वेदान्त-दर्शन को देन।" ईशानुकम्पा और गुहप्रसाद से उस महत्वाकांक्षा की पूर्ति हुई उपर्युक्त शोध-प्रबन्ध के रूप में, और परिणति हुई प्रकृत मुद्रित 'अध्ययन' के रूप में।

अपने विषय पर कार्य करते हुए इसी विषय से सम्बन्धित, डॉ० श्रीनाथ श्रीपाद हसूरकर द्वारा लिखित शोध प्रबन्ध "Vācaspati Miśra on Advaita Vedānta"

को लेकर यह प्रश्न प्रायः मेरे सामने आता रहा कि जब पहले ही इस विषय पर कार्य हो चुका है तो प्रस्तुत शोध-प्रबन्ध की क्या विशिष्ट उपयोगिता हो सकती है ? इसका उत्तर मैं इस प्रकार देना चाहूँगा । एक ही राम को लेकर बास्मीक ने अपनी रामायण की रचना की और तुलसी ने भी उसी राम पर रामचरितमानस का भव्य प्रासाद खड़ा किया, क्या इन दोनों कृतियों का अपना पृथक् महत्त्व नहीं है ? ब्रह्मसूत्रों पर शंकर ने भाष्य लिखा किन्तु आगे चलकर भास्कर, यादवप्रकाश, रामानुज, माध्व, वल्लभ, विज्ञानभिक्षु ने भी अपने-अपने दृष्टिकोण से उन्हीं ब्रह्मसूत्रों को भाष्य समर्पित किये । शंकराचार्य के प्रारंभिक भाष्य पर पक्षपाद टीका लिख चुके थे, आचार्य वाचस्पति ने क्यों लिखी ? फिर उनके परवर्ती आचार्यों आनन्दगिरि, गोविन्दानन्द और अद्वैतानन्द ने उसी भाष्य की विवृति के लिए क्यों लेखनी उठायी ? इतना ही क्यों, ब्रह्म को लेकर उपनिषदों में पर्याप्त चर्चा हो चुकी थी, फिर ब्रह्मसूत्रों, भाष्यों आदि की निर्मिति उसी ब्रह्म को विषय कर क्यों की गई ? किन्तु हम देखते हैं कि एक ही विषय पर लिखित विभिन्न ग्रन्थ निरर्थक नहीं है, सबका अपना-अपना महत्त्व है । अतः किसी विषयविशेष पर किसी विश्वविशेष के द्वारा लेखनी उठाये जाने का यह अर्थ कथमपि नहीं हो सकता कि आगे आने वाले जिज्ञासुओं एवं अनुसंधिस्तुओं के लिए उस विषयविशेष के द्वार बन्द हो गए हैं ।

इसलिए कोई भी कृति अपने प्रतिपाद्य विषय की दृष्टि में पूर्ण होने का दावा नहीं कर सकती । लिखने की आवश्यकता बनी ही रहती है—‘पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णमेवा-वशिष्यते ।’ इस घात में संदेह नहीं कि डॉ० हसूरकर ने विषय का प्रतिपादन पर्याप्त कुशलता, सफलता एवं गम्भीरता से किया है किन्तु कुछ ऐसी बातें, जो वर्तमान शोध-कर्त्ता के दृष्टिकोण से वेदान्त को वाचस्पति की देन के मूल्यार्कन के सम्बन्ध में समाविष्ट की जानी चाहिँ थीं, अस्पष्ट ही रह गई हैं, यथा वाचस्पति के व्यक्तिगत जीवन तथा उनकी विभिन्न कृतियों का सामान्य परिचय, ‘भामती’ की व्याख्या-सम्बन्धी विशेषताएँ, उनके द्वारा की गई विरोधी मतवादों, विशेषकर भास्करदृष्टि की गम्भीर आलोचनाएँ, परवर्ती टीकाकारों एवं लेखकों द्वारा की गई वाचस्पति मिश्र की आलोचनाओं की समीक्षा, परवर्ती वेदान्ताचार्यों पर वाचस्पति मिश्र के प्रभाव का सर्वेक्षण आदि । साथ ही अवच्छेदवाद-प्रतिविम्बवाद में वाचस्पति का हृदय तथा दृष्टिभ्रष्टवाद का स्वरूप-विवेचन व वाचस्पति मिश्र के द्वारा उसका अवलम्बन आदि कुछ ऐसे विचार-विन्दु थे, जहाँ मैं विद्वान् लेखक के निष्कर्षों से सहमत हो पाने में असमर्थ था । इसलिए उक्त विषय पर शोध-कार्य करने की महती आवश्यकता भी थी और पर्याप्त क्षेत्र भी था । प्रस्तुत शोध-अध्ययन इसी दिशा में एक लघु प्रयास है ।

प्रस्तुत अध्ययन पाँच उन्मेषों में विभक्त है । परिचयात्मक प्रथम उन्मेष में वाचस्पति मिश्र के व्यक्तित्व एवं कृतित्व का परिचय दिया गया है, क्योंकि किसी विद्वान्

१. इस और संकेत अवश्य किया गया है किन्तु परवर्ती माहित्य से इस प्रसंग में प्रमाण-स्वरूप स्थल प्रस्तुत करने तथा विषय-रूप से सर्वेक्षण करने का प्रयास नहीं किया गया है ।

के दृष्टिकोण के पक्षविशेष से सम्बन्ध स्थापित करने से पहले उसके सम्पूर्ण दृष्टिकोण का सामान्य परिचय आवश्यक होता है। 'प्राक्-प्रवाह' नामक द्वितीय उन्मेष में वाचस्पति से पूर्व के वेदान्त पर एक विह्वल दृष्टि डालते हुए इस बात को जानने का प्रयास किया गया है कि उस समय वाचस्पति जैसे प्रबुद्ध मनीषी एवं 'भामती' जैसी शीढ़ रचना की आवश्यकता क्यों थी। दार्शनिक दृष्टि से जो-जो वाचस्पति मिश्र की विशेषताएँ मानी जाती हैं, उनकी पृष्ठभूमि के परिज्ञान के लिए इसी क्रम में कतिपय अद्वितीय भाग्यताओं के प्राक् प्रवाह पर भी प्रकाश डालना आवश्यक समझा गया। 'भामती' की आभा' नामक तृतीय उन्मेष में भामतीकार की दार्शनिक एवं व्याख्यात्मक विशेषताओं को भी उभारने का प्रयास किया गया है। आचार्य वाचस्पति मिश्र ने अद्वैतमत की स्थापना के लिए विरोधी मतों का सबल मुक्तियों से खण्डन किया है। 'आलोचन-भगिमा' नामक चतुर्थ उन्मेष के पूर्वभाग में एक आलोचक के रूप में आचार्य वाचस्पति मिश्र की देन को उजागर करने का तथा उत्तरभाग में परवर्ती वेदान्ताचार्यों द्वारा की गई इन विभिन्न सिद्धांतों तथा व्याख्याओं की आलोचनाओं को समीक्षासहित प्रस्तुत करने का यत्न किया गया है। 'प्रचय-गमन' नामक पंचम उन्मेष में परवर्ती वेदान्तसाहित्य पर वाचस्पति के प्रभाव विस्तार के प्रसंग में 'भामती' की व्याख्याओं, उपव्याख्याओं पर प्रकाश डालने के साथ साथ शांकरभाष्य की (वाचस्पति परवर्ती) अन्य व्याख्याओं के ऐसे स्थलों को सामने लाने का प्रयास किया गया है जो 'भामती' के वैचारिक अथवा भाषिक गठन में प्रभावित हैं। इसी क्रम में वेदान्त के परवर्ती प्रकरण-ग्रन्थों पर भी वाचस्पति मिश्र के प्रभाव का सर्वेक्षण प्रस्तुत करने का प्रयास किया गया है।

प्रस्तुत विषय के लिए सामग्री एकत्र करने के प्रसंग में जिन संस्थाओं से कुछ विशिष्ट उपयोगी सामग्री मिली उनमें (१) पुस्तकालय, श्री उदासीन संस्कृत महाविद्यालय, वाराणसी (२) श्री गोयनका संस्कृत पुस्तकालय, वाराणसी, (३) श्री सरस्वती भवन पुस्तकालय वाराणसी (४) विभागीय पुस्तकालय, संस्कृत एवं पालि विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी, (५) केन्द्रीय पुस्तकालय काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी, (६) पुस्तकालय, श्री मुनिमण्डलाश्रम, कनखल (हरिद्वार), (७) पुस्तकालय, श्री गुरुमण्डलाश्रम, हरिद्वार, (८) श्री ध्वजनाथ पुस्तकालय, हरिद्वार, (९) केन्द्रीय पुस्तकालय जोधपुर विश्वविद्यालय जोधपुर, (१०) श्री सुमेरु सार्वजनिक पुस्तकालय, जोधपुर तथा (११) राजस्थान प्राच्यविद्या प्रतिष्ठान जोधपुर के नाम मुख्यतः उल्लेखनीय हैं। इन सभी संस्थाओं के सम्बन्धित अधिकारियों ने जो महत्त्वपूर्ण सहयोग मुझे दिया उसके लिए मैं उनका हृदय से आभारी हूँ।

आदरणीय श्री सुरजनदास जी स्वामी ने अपने कुशल निर्देशन तथा अनेकधा साहाय्य के रूप में आहुति प्रदान कर इस शोधयज्ञ को सफल बनाकर मुझे उपकृत किया है। मैं उनका आजीवन अद्यमर्ण रहूँगा।

भगवान् विश्वनाथ की पवित्र नगरी, पारम्परिक संस्कृताध्ययनाभ्यास के वैभव से मण्डित काशी में जिन प्रतिष्ठित विद्वानों का विशिष्ट एवं अमृतोपम प्रसाद मुझे प्राप्त हुआ उनमें अन्वयनामा परमपूज्य स्वामी श्री योगीन्द्रानन्द जी महाराज का नाम विशेष

रूप से उल्लेखनीय है। उनके पवित्र एवं स्नेहपूर्ण चरणों में बैठकर जहाँ मैं उनके विविधग्रन्थोद्घिमन्थनप्रसूत ज्ञानरत्नकणों को यथासामर्थ्य बटोरने का सौभाग्य प्राप्त कर सका वहाँ उनके व्यक्तिगत पुस्तकालय में उपलब्ध अनेक महत्त्वपूर्ण दुर्लभ ग्रन्थों से भी लाभान्वित हुआ। एतदर्थ मैं आदरणीय स्वामी जी महाराज का अत्यन्त कृतज्ञ हूँ। समादरणीय ज्ञानवयोवृद्ध श्री कमलाकान्त जी मिश्र (भूतपूर्व अध्यक्ष, गीयनका-संस्कृत महाविद्यालय तथा सम्मानित प्राध्यापक, वाराणसीय संस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी), स्नेहमूर्ति पूजनीय श्री एस० सुब्रह्मण्यम् शास्त्री (अध्यक्ष, भीमांताविभाग, संस्कृत महाविद्यालय, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय), माननीय श्री मूलशंकर जी व्यास (प्राध्यापक, संस्कृत महाविद्यालय, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय) आदि विद्वानों ने भी अपनी चिरकाल-संचित ज्ञानसुधा से मेरी ज्ञान-पिपासा को तृप्त किया है। अपने तत्कालीन विभागाध्यक्ष महोदय डॉ० रसिकविहारी जोशी का भी मुझे यथासमय अमूल्य सहयोग प्राप्त हुआ जिसके लिए उनके प्रति मैं अपनी हार्दिक कृतज्ञता प्रकाशित करता हूँ। प्रेरणा एवं स्नेह के स्रोत परमपूज्य श्री द्वारिकानाथ जी शुक्ल (उपप्रधानाचार्य, श्री शार्दूल संस्कृत विद्यापीठ, बीकानेर) एवं श्री जी० एस० शर्मा (भूतपूर्व प्राध्यापक, श्री शार्दूल संस्कृत विद्यापीठ, बीकानेर), तथा अपने अभिन्न मित्र श्री जगदीशचन्द्र गहलोत (जोधपुर) के सहयोग को भी मैं इस अवसर पर कैसे भुला सकता हूँ जिन्होंने शोधकार्यावधि में अनेक विषय परिस्थितियों में मुझे निश्चिन्तता एवं स्थिरता प्रदान की।

अपने वर्तमान विभागाध्यक्ष माननीय डॉ० जयदेव विद्यालङ्कार के प्रति भी अपनी श्रद्धाभिव्यञ्जना एवं धन्यवादार्पण अपना परम कर्तव्य समझता हूँ जिनकी सत्प्रेरणा एवं पथ-संज्ञापना प्रत्येक अधिजिगांसु एवं जिज्ञासु के लिए पाथेयस्वरूप है। प्राक्कथन (Foreword) के रूप में उनके मार्गोन्निवेशन में प्रस्तुत कृति निःसन्देह द्विगुणान्वित हुई है।

मैंने यथामति विषय का सुसंगत प्रतिपादन करने का पूर्ण प्रयास किया है, किन्तु मैं इस सम्बन्ध में पूर्णता या त्रुटिहीनता का दावा नहीं करता। किसी विषयविशेष में सम्बद्ध निष्कर्ष पर मतवैभिनय का सभी का अधिकार है, अतः मैं सर्वमहामति की आज्ञा लेकर नहीं चल रहा हूँ। स्वयं को एक जिज्ञासु की भूमिका में देखना मुझे परम कविता प्रतीत होता है, अतः जिज्ञा जन जो भी उपयोगी सुझाव प्रेषित करेंगे, उनका हृदय से स्वागत कहूँगा।

कतिपय मुद्रण-सम्बन्धी त्रुटियाँ रह गई हैं। उनके निराकरण के लिए अनुद्धि-संशोधन-पत्र पुस्तक के अन्त में दिया गया है। पाठकगण कृपया उक्त संशोधन को कार्यान्वित करने के पश्चात् ही पुस्तक को पढ़ना प्रारम्भ करें, यह विनम्र निवेदन है। इनके अतिरिक्त भी कुछ त्रुटियाँ अदृष्ट, अस्पष्ट रह गई होंगी। ऐसे स्थलों पर सुमति पाठक कृपया स्वयं सुधार करके पढ़ने का कष्ट करें। इति षम् ।

रामनवमी

२१ अप्रैल, १९८३

रोहतक

सुविज्ञानीशकांक्षी

—ईश्वरसिंह

संकेत-सूची

- अग्ययो० = अग्ययोग-यवच्छेदस्तोत्र
 अभि० शा० = अभिज्ञानशाकुन्तल
 ईशा० = ईशावास्योपनिषद्
 ऋग/ऋग्वे० = ऋग्वेद
 कठ० = कठोपनिषद्
 कल्प०/कल्पतरु = वेदान्तकल्पतरु
 काठ० = काठकोपनिषद्
 की० प्रा० = कीपीतकीप्राह्मण
 गी०/गीता = श्रीमद्भगवद्गीता
 गीताभाष्य = श्रीमद्भगवद्गीता शाकरभाष्य
 गोपी० = गोपीनाथ कविराज
 ची० स० = चीलम्बा सस्करण
 ची० स० सी० = चीलम्बा सस्कृत सीरीज
 छा०/छा०दो०/छान्दोग्य० = छान्दोग्योपनिषद्
 जै० सू० = जैमिनिसूत्र
 तै० ब्रा० = तैत्तिरीयब्राह्मण
 तै०/तैत्ति० = तैत्तिरीयोपनिषद्
 तै० स० = तैत्तिरीयसंहिता
 द्र० = द्रष्टव्य
 न्या० क०/न्याय क० = न्यायवर्णिका
 न्या० कु० = न्यायकुसुमाञ्जलि
 न्या० वा० ता०/तात्पर्यटीका/न्या० वा० ता० टी०/न्या० वा० टी० =
 न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका
 न्या० वा० ता० प० = न्यायवार्तिकतात्पर्यपरिशुद्धि
 न्या० सि० मु० = न्यायसिद्धांतमुक्तावली
 न्या० सू० = न्यायसूत्र
 न्या० सू० नि० = न्यायसूचीनिबन्ध
 परिमल = कल्पतरुपरिमल (वेदान्तकल्पतरु की व्याख्या)

पंच० = पंचपादिका

पंच० दिव० = पंचपादिकाविवरण

प्रकटार्थ/प्रकटार्थ० = प्रकटार्थविवरण

प्र० वा० = प्रमाणवास्तिक

प्रश्न० = प्रश्नोपनिषद्

वृ०/वृह०/वृहदा० = वृहदारण्यकोपनिषद्

ग्र० सू० = ग्रहसूत्र

ग्र० सू० शां० भा०/शां० भा० ग्र० सू० = ग्रहसूत्रशांकरभाष्य

भाम० = भामती

भास्करभाष्य = ग्रहसूत्रभास्करभाष्य

मनु० = मनुस्मृति

माण्डूक्य० = माण्डूक्योपनिषद्

मी० द० = मीमांसादर्शन

मी० न्या० प्र० = मीमांसान्यायप्रकाश

मी० सू० = मीमांसामूल

मु०/मुण्डक = मुण्डकोपनिषद्

यो० सू० = योगसूत्र

लङ्का० = लङ्कावतारसूत्र

वेदान्त० = वेदान्तपरिभाषा

शतपथ०/श० ब्रा० = शतपथब्राह्मण

शाण्डिल्य० = शाण्डिल्यसूत्र

शारीरकभाष्य - ग्रहसूत्रशार्ङ्करभाष्य

शां० भा० = शांकरभाष्य

श्लो० = श्लोक

श्लो० वर० = श्लोकवास्तिक

श्वे०/श्वेता० = श्वेताश्वतरोपनिषद्

सां० का० = सांख्यकारिका

सां० तत्त्वकी०/सांख्यतत्त्वकी० = सांख्यतत्त्वकीमुदी

सिद्धान्त० = सिद्धान्तलेखसंग्रह

सर्वदर्शन० = सर्वदर्शनसंग्रह

Proceedings = Proceedings of the Second Oriental
Conference, Calcutta.

Radha Krishnan = S. Radha Krishnan

विषयानुक्रम

पृष्ठ संख्या

FOREWARD

उपक्रम

संकेत-सूची

प्रथम उन्मेष—भामतीकार - परिचय

१—२०

देश	१
काल	१
विद्यास्रोत	३
बैदुष्य	५
कृतियाँ	६
सन्दर्भ	१६

द्वितीय उन्मेष—प्राक् प्रवाह

२१—४८

१ बाचस्पति से पूर्व का वेदान्त एक विहङ्गम दृष्टि	२१
२ अद्वैत वेदान्त की सामयिक माँग और 'भामती' का जन्म	३२
३ प्राक्तन अद्वैतीय मान्यता प्रवाह	३४
सन्दर्भ	४२

तृतीय उन्मेष—'भामती' की आभा

४९—१२४

१ 'भामती' का विशेषताएँ	४९
सन्दर्भ	१११

चतुर्थ उन्मेष—आलोचन भगिमा

१२५—२१६

(अ) 'भामती' के आलोच्य मतवाद	१२५
१ लोकार्थव्यतिरेक समीक्षा	१२५
२ बोद्धमत्त समीक्षा	१२८
३ जैनमत समीक्षा	१४१

४. न्याय-वैशेषिक-सम्मत परमाणुकारणतावाद-समीक्षा	१४३
५. सांख्ययोगमत-समीक्षा	१४५
६. मीमांसकमत-समीक्षा	१४८
७. भास्करमत-समीक्षा	१५५
८. पाण्डित्यमत-समीक्षा	१७५

(आ) 'भामती' के आलोचक

१. प्रकटाद्यंकार	१७७
२. वित्तुखाचार्य	१८५
३. नृसिंहाश्रम	१८६
४. ज्ञानपदीक्षित	१९१
५. नारायणानन्द सरस्वती	१९३
सन्दर्भ	१९७

पञ्चम उन्मेष—प्रचयगमन

२१७—२६५

१. 'भामती' का व्याख्या-परिवार	२१७
२. व्याख्याकारों की 'भामती' में आस्था	२२१
३. 'भामती' का प्रचार-क्षेत्र	२२६
सन्दर्भ	२५७

उपसंहार

२६६—२७०

१. निष्कर्ष	२६६
२. उपलब्धिर्था	२६६
सन्दर्भ	२७०

शोधप्रयुक्तग्रन्थ-निर्देशिका

२७१

अशुद्धि-संशोधन

२७८

नामानुक्रमणिका

२८२

मात सरस्वति पुन पुनरेष नस्वा
बद्धाजलि० किमपि विज्ञपयाम्यवेहि
वाक्चेतसो मम तथा भव सावधाना
वाचस्पते वंचसि न स्थलतो यथेते।

—उदयनाचार्य

मामतीकार : परिचय

त्रिपिता जनपद की पावन धरा में वाचस्पति नाम के कई वेदाध्वेता, शास्त्रनिष्णात, दर्शन-मनीषी विद्वानों को जन्म दिया है, जिनमें तीन अत्यन्त प्रसिद्ध हैं—(१) सर्वतन्त्र स्वतन्त्र षड्दर्शन-टीकाकार वाचस्पति मिश्र, (२) खण्डनोद्धार ग्रन्थ के रचयिता वाचस्पति मिश्र तथा (३) धर्मशास्त्रों के प्रख्यात व्याख्याता वाचस्पति मिश्र। इनमें षड्दर्शन-टीकाकार प्रथम वाचस्पति मिश्र का ही प्रकृत ग्रन्थ से सम्बन्ध है। अतः परिचयात्मक इस प्रथम उन्मेष में उन्हीं के व्यक्तित्व एवं कृतित्व का संक्षिप्त परिचय प्रस्तुत करने का प्रयास किया जा रहा है।

देवा

वर्तमान बिहार प्रान्त में नेपाल से सटा हुआ दरभंगा मण्डल है। उसके मधुवनी सबादिविजन में अग्रराठाड़ी नाम का एक गाँव है। यही वह गाँव है जिसे आचार्य वाचस्पति मिश्र ने अपने जन्म एवं सरस्वत्यारापन से कृतार्थ किया था। आचार्य के स्मारकों में से इस समय केवल एक 'मिसिराइन पौखरि' ही दिनभरि के समान अपने प्रभास्वर ज्ञानासोक से सर्वदिशाओं को भास्वरित करने वाले दार्शनिक शिरोमणि के अदृश्य प्रतिबिम्ब को अपने अन्तःस्थल में समीपे हुए है जिसकी चपल ऊर्मियाँ दिक्-तटों पर आचार्यप्रवर का जागृत्यमान इतिहास लिखती चली जा रही है—अनदेखी-सी अनजानी-सी। कहा जाता है कि इस 'पौखरि' का खनन आचार्य वाचस्पति मिश्र की धर्म-भस्मी 'मिथामी' जी के नाम पर उनके जीवन-काल में किया गया था।

काल

सौभाग्य से स्वयं आचार्य वाचस्पति मिश्र ने अपनी कृति 'न्यायसूचीनिबन्ध' के अन्त में उसका रचनाकाल 'वत्सकवसुवत्सरे' स्पष्टतः निर्दिष्ट किया है।^१ साकेतिक भाषा में वसुपद* '८' सख्या का, अर्क '६' सख्या का सूचक माना जाता है। इस प्रकार '६' सख्या अपने पूर्व व उत्तर दो 'वसु' पदों से निर्दिष्ट दो '८' से घिरी '८६८' सम्पन्न होती है। विपरीत गति से अर्कों का विन्यास करने पर भी ८६८ सख्या ही प्राप्त होती है। अब प्रश्न इतना रह जाता है कि यह कौन-सा वत्सरे है। मूल पंक्ति में 'वत्सरे' शब्द

विशेष निर्णायक सिद्ध नहीं होता क्योंकि वत्सर का सामान्य अर्थ वर्ष मात्र होता है। उस समय विक्रमाब्द और शकाब्द के रूप में दो संवत्सर प्रचलित थे। संस्कृत के विद्वान् उन दोनों का उपयोग किया करते थे। यदि इसे शकाब्द माना जाए, जैसा कि कुछ विद्वानों का मत है, तो उनके व्याख्याकार उद्भट नैयायिक श्री उदयनाचार्य से केवल ८ वर्ष पूर्व आचार्य वाचस्पति मिथ की स्थिति होती है। इतना ही नहीं, 'न्यायसूचीनिबन्ध' के पश्चात् सांख्य, योग और वेदान्त पर विपुल व्याख्या-सम्पत्ति का सम्पादन करने के लिए वाचस्पति मिथ विद्यमान रहे होंगे। उदयनाचार्य ने अपनी रचना 'लक्षणावली' का समय शक संवत् ६०६ लिखा है।^{१८} उससे पूर्व भी उनका उदीयमान जीवन रहा होगा। फलतः दोनों समसामयिक हो जाते हैं जो कि विद्वानों की आदान-प्रदान, आलोचना-प्रत्यालोचना आदि परम्परा में अधिक युक्ति-संगत प्रतीत नहीं होता क्योंकि प्रसिद्ध बौद्ध विद्वान् ज्ञानश्री और रत्नकीर्ति ने अपनी निबन्धावलियों में आचार्य वाचस्पति के मतों की पुष्कल समालोचना की है। उनके समालोचित खण्डलक ज्यों-के-त्यों 'न्यायकणिका' और 'न्यायवातिक-सात्पर्यटीका' में पाये जाते हैं। ज्ञानश्री और रत्नकीर्ति की आलोचनाओं का समुचित उत्तर एवं उनकी स्थापनाओं की गम्भीर आलोचना उदयनाचार्य ने अपने ग्रन्थों में की है। ज्ञानश्री का समय सन् १०४० ई० विद्वानों ने माना है।^{१९} जो कि ६६२ शक संवत् बैठता है जो कि उदयनाचार्य के भी पश्चात् पड़ता है। अतः यह सर्वथा असम्भव प्रतीत होता है। वाचस्पति और उदयनाचार्य के मध्य में ज्ञानश्री की स्थिति मानना नितान्त उचित प्रतीत होता है। इस प्रकार वाचस्पति की ग्रन्थ-रचना, उसकी प्रतिष्ठि, ज्ञानश्री द्वारा उनके आलोचनात्मक ग्रन्थों का निर्माण और उन ग्रन्थों की लोक-प्रसिद्धि तथा आचार्य उदयन द्वारा ज्ञानश्री के ग्रन्थों की समालोचना आदि के लिए आचार्य वाचस्पति और उदयनाचार्य के मध्य में सौ-देढ़ सौ वर्ष का समय सामान्यतः अपेक्षित है जो कि ८६८ की विक्रम संवत्सर मानने पर ही सुलभ होता है। इस तथ्य की पुष्टि श्री सतीशचन्द्र विशाभूषण^{२०}, श्री गोपीनाथ कविराज^{२१}, श्री सुरेन्द्रनाथदास गुप्ता^{२२} के लेखों से भी होती है कि ८४१ ई० सन् अर्थात् ८६८ वि० सं० में वाचस्पति विद्यमान थे।

इस मन्तव्य को आचार्य वाचस्पति द्वारा निर्दिष्ट^{२३} उनके आश्रयदाता महाराज नृग की स्थिति के निकष-धावा पर घड़ाकर परीक्षण किया जा सकता है किन्तु महाराज नृग का स्थिति काल स्वयं अन्धकार के गर्भ में निहित-सा है क्योंकि नृग नाम का कोई प्रसिद्ध नरपति मिथिला अथवा उसके आसपास का शासक था, इस विषय पर इतिहास मौन है। अतः नृग नाम की संगमनिका लोगों ने कई प्रकार से की है। कुछ विद्वानों ने नृग शब्द को यौगिक मानकर 'मनुष्यों का आश्रयदाता' अर्थ करके इससे घर्मपाल^{२४} नाम के राजा की ओर संकेत किया है। कुछ लोगों ने किसी अन्ध महाराजा के लिए नृग शब्द का प्रयोग माना है अर्थात् जो मनुष्यों के सहारे चलता हो, (नृमिगच्छतीति)। उस महाराजा की राजधानी को अन्धराठाड़ी कहा जाता है। अन्धराठाड़ी गाँव के पास ही तीन छोटे-छोटे तालाब हैं जिनके नाम 'नरही', 'बचही', 'मिसिराइन' प्रसिद्ध हैं। नरही का सम्बन्ध नृग से, बचही का वाचस्पति से और मिसिराइन का वाचस्पति की घर्मपत्नी से जोड़ा

जाता है। कुछ विद्वानों का मत है कि नृग नाम का महाराजा नेपाल में 'सिमरांगढ़' का शासक था।^१ वाचस्पति मिश्र उसी के सम्पादित थे।

आशय यह है कि वाचस्पति मिश्र का समय निश्चित करके ही उनके समय के किसी राजा को नृग नाम से मकेतित किया जा सकता है। नृग महाराजा के द्वारा किसी प्रकार का ऐतिहासिक निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता है। अतः वाचस्पति मिश्र द्वारा समालोचित दार्शनिक विद्वानों के समय से ही सहायता लेना आवश्यक है।

ऊपर यह कहा जा चुका है कि आचार्य वाचस्पति मिश्र के धीरे समालोचक बौद्ध विद्वान् ज्ञानधी और रत्नकीर्ति वाचस्पति मिश्र और उदयनाचार्य के मध्य में आकर वाचस्पति के समय की उत्तरावधि के निर्णायक सिद्ध होते हैं। इसी प्रकार वाचस्पति मिश्र द्वारा समालोचित विद्वान् इनकी पूर्वावधि के निर्णायक माने जा सकते हैं। आचार्य वाचस्पति ने अपने ग्रन्थ में घर्मकीर्ति, प्रज्ञाकर गुप्त, घर्मोत्तर एवं शान्तरक्षित जैसे बौद्ध विद्वानों का निराकरण किया है।^{१२} इनमें सबसे परवर्ती तत्त्वसंग्रह के रचयिता आचार्य शान्तरक्षित माने जाते हैं। इनका समय विद्वानों ने आठवीं शताब्दी निश्चित किया है।^{१३} अतः उस शताब्दी के पश्चात् नवम शताब्दी में ही आचार्य वाचस्पति मिश्र की स्थिति मानी जा सकती है।

विद्यास्रोत

वाचस्पति मिश्र ने त्रिलोचनाचार्य की अपना गुरु लिखा है^{१४} और उनके विषय में लिखा है कि उन्होंने न्यायमञ्जरी^{१५} नामक ग्रन्थ का निर्माण किया था। अतः कहा जा सकता है कि त्रिलोचनाचार्य उनके विद्यागुरु तथा न्यायमञ्जरी के रचयिता थे। श्री उदयनाचार्य ने भी तात्पर्य-परिशुद्धि के आरम्भ में त्रिलोचनाचार्य को वाचस्पति मिश्र का गुरु बताया है।^{१६} किन्तु त्रिलोचनाचार्य का इस समय कोई ग्रन्थ उपलब्ध नहीं है। जयन्त भट्ट की 'न्यायमञ्जरी' निश्चित रूप से त्रिलोचनाचार्य की 'न्यायमञ्जरी' से भिन्न है क्योंकि इसमें आचार्य वाचस्पति का मत उद्धृत है^{१७}। अतः जयन्त भट्ट की 'न्यायमञ्जरी' आचार्य वाचस्पति मिश्र के पीछे की रचना है। यहाँ एक बात अवश्य ही विचारणीय है कि त्रिलोचनाचार्य की न्यायमञ्जरी का ज्ञान जयन्त भट्ट को रहा होगा या नहीं। यदि रहा होगा तो अपनी इस रचना का वही नाम क्यों रखा? प्रायः विद्वान् अपनी रचनाओं को नया नाम प्रदान किया करते हैं, जिससे किसी प्रकार की भ्रान्ति उत्पन्न न हो। इससे ज्ञात होता है कि जयन्त भट्ट को त्रिलोचनाचार्य की न्यायमञ्जरी का ज्ञान नहीं था। न्याय का एक उद्भट ग्रन्थकार अपने पूर्वाचार्यों की कृति से अनभिज्ञ हो, यह भी सम्भव प्रतीत नहीं होता। ज्ञानधी द्वारा आलोचित त्रिलोचनाचार्य की 'न्यायमञ्जरी' के स्थल जयन्त की 'न्यायमञ्जरी' में उपलब्ध नहीं होते और जयन्त की न्यायमञ्जरी ज्ञानधी की पहली दृष्टि से कैसे बच गई? इस प्रकार 'न्यायमञ्जरी' की समस्या इस समय न्याय की एक जटिल ग्रन्थ बन गई है। जयन्त भट्ट के पुत्र द्वारा विरचित 'आगमदम्बर' नाम के नाटक से उसका समय वाचस्पति मिश्र के कुछ पश्चात् ठहरता है। बहुत सम्भव है कि काश्मीर और मिथिला के सुदूर प्रान्तों में रहने वाले

न्याय के प्रकाण्ड विद्वान् एक दूसरे की रचना-राशि से अपरिचित होते हुए अपने ग्रन्थों की रचनाएँ करते चले गए हों।

जयन्त भट्ट और आचार्य वाचस्पति मिश्र का परस्पर परिचय रहा हो अथवा नहीं, यह निश्चित रूप से कहा जा सकता है कि जयन्त भट्ट को आचार्य वाचस्पति मिश्र का गुरु मानना¹⁰ किसी प्रकार भी सम्भव नहीं। अतः यह निश्चित है कि आचार्य वाचस्पति के गुरु त्रिलोचनाचार्य थे और उनको 'न्यायमञ्जरी' जयन्त की 'न्यायमञ्जरी' से भिन्न थी।

वाचस्पति मिश्र का पतुरख वैदुष्य उनके विशाल विद्यास्रोत का साक्षी है। आचार्य त्रिलोचन को छोड़कर आचार्य वाचस्पति मिश्र के विद्यास्रोत का विशेष पता नहीं लगता। त्रिलोचनाचार्य यदि वेदान्तो भी थे तो उनको मण्डन मिश्र के सम्प्रदाय का वह प्रकाश-स्तम्भ मानना होगा जिससे आचार्य वाचस्पति मिश्र की अन्तरात्मा सर्वथा विभासित थी। पक्षान्तर से वाचस्पति मिश्र का अन्य कोई मण्डन-सम्प्रदाय-दीक्षित शिष्य मानना होगा। इस प्रकार सांख्य, योग आदि के विषय में भी कहा जा सकता है। व्याकरण, काव्य, कोष में प्रवीण विद्वान् अपने स्वयं थम से विविध विद्याओं का उपार्जन कर सकते हैं, किन्तु उसका उपार्जन साम्प्रदायिकता से यहिर्गत-सा झलकता रहता है। मीमांसाशास्त्र का स्वयं अनुशीलन कर एक ग्रन्थकार ने मीमांसा के पारिभाषिक शब्द 'विद्वद्वाक्य'¹¹ का असांम्प्रदायिक अर्थ कर डाला है। किन्तु वाचस्पति मिश्र की यह अनुपम विशेषता है कि उनके ग्रन्थ में कहीं भी असांम्प्रदायिकता की गन्ध नहीं है। उनका पूरा वाङ्मय साम्प्रदायिक गरिमा और भावगाम्भीर्य-सुलभ-समूर्जा से ओत-प्रोत है। उनके समय असांम्प्रदायिक तत्त्वों के मस्तक पर अनुपासितगुप्ता का भयंकर कलंक लगा दिया जाता था। कुछ दिनों के पश्चात् वही उपाधि गाली के रूप में परिणत हो गई थी। इस प्रकार इस तथ्य पर पहुँच जाना अत्यन्त स्वाभाविक है कि विभिन्न सम्प्रदायसिद्ध गुरु या गुरुजनों से ही उन्होंने विधिपूर्वक ज्ञान, विज्ञान और संज्ञान की प्राप्ति की थी।

साहित्य-सर्जन क्रम में सर्वप्रथम 'न्यायकणिका' का उल्लेख¹² वाचस्पति मिश्र ने किया है। 'न्यायकणिका' के आरम्भ में 'न्यायमञ्जरी' के तत्त्वर गुरुजन को नमस्कार करने का यदा तुक ? 'न्यायमञ्जरी', 'कोई न्यायरत्न', 'न्यायमाला', 'न्यायप्रकाश' के समान मीमांसा का ही ग्रन्थ होगा और उसके रचयिता कोई मीमांसाचार्य रहे होंगे, यह कहना कदापि सम्भव नहीं क्योंकि ऊपर कहा जा चुका है कि योद्धा विद्वान् ज्ञान्यो ने त्रिलोचनाचार्य की जिम 'न्यायमञ्जरी' का उद्धरण और निराकरण प्रस्तुत किया है, वह न्याय का ही ग्रन्थ था, मीमांसा का नहीं। फिर मीमांसा-प्रकरण के आरम्भ में न्याय के आचार्य का उल्लेख यह सिद्ध कर रहा है कि वही न्यायाचार्य मीमांसा के भी उपदेक थे किन्तु उनके ऐश्वर्य से न्याय-क्षेत्र जितना जाज्वल्यमान हो रहा था उतना मीमांसाप्रांगण नहीं। मीमांसा-जगत् में भाट्ट (कुमारिल) क्षेत्र ही ऐसा है जो कि मण्डन सम्प्रदाय से परिरक्षित और परिचर्चित था। मण्डन मिश्र ने 'विधिविवेक' ग्रन्थ का निर्माण किया था विध्यर्थ का निरूपण करने के लिए। उसी पर 'न्यायकणिका' व्याख्या वाचस्पति ने लिखी। 'विधिविवेक' पर 'न्यायकणिका' के निर्माण में बहुत सावधानी बरती गई है। ऐसा नहीं

संगत कि वह किसी विद्वान् का प्रथम प्रयास है। अतः इस ग्रन्थ की रचना के पूर्व उनके द्वारा अध्ययन अध्यापन की दीर्घकालिकता तथा पुष्कलता से सभी दार्शनिक तत्त्वों का मयन किया जा चुका था।

विद्यास्रोत का उद्गम-स्थल गुह्यजनों के पश्चात् सुहृत्प्राप्ति^{१०} माना जाता है। इस दृष्टि से भी वाचस्पति मिश्र का विद्याभौत सम्पन्न और प्रभावशाली था। आचार्य वाचस्पति मिश्र के जीवन की यह महती विशेषता थी कि उनका विद्यास्रोत उभयदृष्टि से सम्पन्न था। इसलिए पूरा दार्शनिक क्षेत्र उनकी अभिनव देनों के द्वारा पुनर्जीवित और समृद्ध हो गया था। उद्योतकर का रचना-प्रवाह अत्यन्त जीर्ण और शुष्कप्राय हो चला था। उसे नवजीवन प्रदान करते समय वाचस्पति मिश्र कह उठे थे, मैं पुण्य कर रहा हूँ—

‘उद्योतकरगवीना मतिजरतीनां समुद्धरणात्’

अर्थात् उद्योतकराचार्य की वाग्वक्त्री भी का ओर्जता के दनदन से उद्धार किया। निश्चित रूप से यह बड़े पुण्य का कार्य सम्पन्न हो गया। जैसे गंगा के क्षीण प्रवाह को मार्ग में पड़ने वाले स्रोतों से सम्पन्न और समृद्ध किया जाता है, इसी प्रकार ‘धामती’ के प्रखर विपुल-स्रोत ने शांकरभाष्य की तरंगिणी को नया रूप, अद्भुत बल तथा विस्तृत प्रभाव प्रदान किया, भले ही वह अपने को पवित्र करने का बहाना^{११} लेकर इसमें मिला हो। आश्चर्य यह है कि जिस प्रकार हिमाद्रि का विशाल वन स्थल विविध मेघमालाओं से जल धाराएँ प्राप्त कर और उन्हें एक विशाल रूप देकर महानद के रूप में प्रवाहित कर विस्तृत समतल क्षेत्रों को आप्लावित किया करता है, इसी प्रकार वाचस्पति मिश्र के विशाल-मस्तिष्क ने विविध विद्या स्रोतों से विचार धाराएँ (ज्ञानधाराएँ) प्राप्त कर सम्पूर्ण दर्शन के विशाल वन स्थल-क्षेत्र को आप्लावित कर दिया था। उनकी उदय, प्राज्ञ, गहन और अथाग्त ज्ञेयता की समता प्राप्त करने का साहस आज तक कोई लेखनी नहीं कर पायी है।

चैतुष्य

किसी विद्वान् का चैतुष्य उसकी भाषा शैली के सौष्ठव एवं भाव-भाष्मीय से निखरा करता है। आचार्य वाचस्पति मिश्र ने समग्र दर्शनों को अनुपम व्याख्या से ही विभूषित नहीं किया अपितु सभी दर्शन-क्षेत्रों की अपनी प्राशस्त्य व अभिनव भाषा शैली से हरे भरे लता-मण्डप का यह रूप प्रदान किया जिसकी शीतल छाया में आज भी प्रत्येक सन्तत ज्ञातु मनीषी विद्यान्त और नवस्फूर्ति प्राप्त करता है। उदाहरण के रूप में भाषा शैली के कुछ स्थल प्रस्तुत किए जा रहे हैं—

(१) प्रतिभासमानता मात्र ही वस्तु सत्ता है—इस पर आपत्ति करते हुए वाचस्पति ने लिखा है—‘तथा सति मरुपु मरीचिचक्षुश्चावचम् उच्चसत्तुगतरग-अगमालेयमभ्यर्णमवतीर्णं मन्दाकिनी इत्यभिप्राय प्रवृत्तस्वतोपमापीयापि विपातामु-पशमयेत्’^{१२} अर्थात् वस्तु के प्रतिभासमान = प्रतीयमान = प्रतीतिसमारुह आकार की ही यदि सत् माना जाए तब मरुमरीचि में प्रतीयमान और उच्चसत्ता हुई तरंगों वाले

प्रतीयमान जलामय की सत्ता माननी पड़ेगी, तब उसमें अवगाहन करने और उसमें से जल की कुछ अंजुलियाँ पान करने से मानव का सन्ताप और तृषा दूर हो जानी चाहिए, किन्तु ऐसा होता नहीं, अतः प्रतीयमान मात्र को वस्तुसत्ता नहीं कहा जा सकता ।

(२) ब्रह्मसाक्षात्कार की संस्कारिता की सम्भावना के लिए पूर्वपक्षी कहता है—“मा भूद् ब्रह्मसाक्षात्कार उत्पाद्यादिरूपः उपासनायाः, संस्कार्यस्तु अनिर्वचनीया-
नाद्यविद्याद्वयाधिधानापनयनेन भविष्यति, प्रतिसीरापिहिता नतर्गमेव प्रतिसीरापनयद्वारा
रंगव्यापृतेन”^{१३}

अर्थात् ‘श्रीहीन् अवहन्ति’ वाक्य-प्रतिपादित अवघास एक ऐसा संस्कारकर्म है जिसके द्वारा घान्य का तुष दूर हो जाता है और तण्डुल अनावृत हो जाते हैं, वैसे ही उपासना का एक ऐसा संस्कार कर्म है जिसके द्वारा ब्रह्म के दोनों आवरणों (मूलाविद्या एवं तुलाविद्या) का अपसारण हो जाता है तथा अनावृत ब्रह्म का साक्षात्कार हो जाता है । अतः उपासना में संस्कार्यकर्मता ब्रह्मसाक्षात्कार के प्रति बहुत सम्भावित है । अथवा इसे यों भी कहा जा सकता है—किसी रंगशाला का द्वार दो पदों से ढका है—दोनों पदों के उठते ही नर्तकी का साक्षात्कार होता है, वर्यक मुग्ध और कृतकृत्य हो जाते हैं क्योंकि बहुत दिनों से जिसकी यशोगाथा सुनते आए थे, जिसके रूप-लावण्य का चिन्तन अन्तः-स्पर्श पर खेला करता था, जिसकी दिव्सा सीमा पर पहुँच चुकी थी, उसका मोहक रूप सामने आने पर किस दिव्य का हृदयपुण्डरीक न खिल उठेगा ।

(३) लौकिक या वैदिक रूप अर्थ में ही पदों की शक्ति का ग्रहण होता है, इस प्रकार के आग्रह से भरे हुए हठीले प्रभाकर का भुँहतोड़ उत्तर देने के लिए एक ऐसा महावाक्यरूपी ब्रह्माख्य प्रस्तुत किया जाता है जिसके सामने उसे नमस्तस्तक होकर यह मान लेना होगा कि इस वाक्य में न तो किसी कार्यार्थक तथ्य, सिद्धि, लोड आदि का प्रयोग किया गया है और न यहाँ कोई कार्यार्थ विद्यमान है, अपितु पूरे का पूरा सिद्धार्थ-निकरपारावार प्रस्तुत किया जाता है—“आलण्डलादिसिद्धविद्याधरगणधर्वाप्सरःपरिवारी
ब्रह्मलोकावतीर्णमन्दाकिनीपद्मःप्रवाहपातघीतकलघीतमयधितातलो नन्दनाविप्रमदवनयि-
हारिमणिमयशकुन्तकमनीयनिनदमनोहरः पर्वतराजः सुमेरुः”^{१४}

पर्वतराज सुमेरु का पौराणिक वर्णन कितना मनोहर है । शिरि-सन्नाद वह सुमेरु पर्वत है जिस पर महेन्द्रादि लोकपाल व देवतागण निवास करते हैं, जो सिद्ध विद्याधर, गणधर्ष एवं अप्सराओं के परिवार से परिपूर्ण है, जिसकी शिलाएँ ब्रह्मलोक से अवतीर्ण मन्दाकिनी के विमल प्रवाह से झुलकर सुवर्णम आभा लिए दपण के समान शमक रही हैं, जिस पर नन्दनवन जैसे अनुपम उद्यानों में बहुवर्ण की मणियों से परिपूर्ण पक्ष वाले पक्षिगण मनोहर कलरव कर रहे हैं ।

(४) “इमाः सर्वाः प्रजा अहरहृगच्छन्त्य एतं ब्रह्मलोकं न विन्दन्ति”^{१५}—इस श्रुतिवाक्य का रहस्य समझाने के लिए कितना अच्छा उदाहरण उपस्थित किया जाता है—“यथा चिरन्तननिरुद्धनिविडमलपिहितानां कलघीतशकलानां पथि पतितानामुपसृपि-
संचरद्भिरपि पार्थिवैर्धन्यादिभग्नविलण्डनिवृद्धविभ्रमेणैतानि नोपादीयन्ते”^{१६}
अर्थात् बहुत-दिनों ने जमे हुए मैल से, कलुषित, सुवर्ण से परिपूर्ण भूमि पर परि-

प्रमथरत धनाभिज्ञाधी अनुप्य सुवर्ण के खण्डों को पत्थर के निकम्मे टुकड़े समझकर हाथ नहीं डालता उसी प्रकार मुमुक्षुगण अपनी चिराभिलषित धनराशि से परिपूर्ण धराधाम पर विचरण करते हुए भी अपनी निधि से अनभिज्ञ रहते हैं ।

(५) अन्यव्यतिरेक्यमित मुक्ति के आधार पर शरीर से भिन्न आत्मा की सत्ता सिद्ध करने के लिए दृष्टान्त दिया जाता है—“यथा सत्त्वय चैत्रस्तारक्षसी व्याप्त-
विकटदंष्ट्राकरालाननामुत्तब्धवस्त्रयन्मस्तकावचुम्बितायूषामतिरोपाखण्डवस्तविशालवृत्त-
सोचना रोमाचसचपोत्फुत्सभीषणां स्फटिकाचसभित्तिबिम्बतामम्भमिनीणा तनुमास्याय
स्वप्ने प्रतिबुद्धो मानुषीमात्मनेस्तनु पश्यति तद्योगमयेहानुमत्मात्मानं प्रतिसंदधानो
देहातिरिक्तमात्मानं निश्चिनोति ।”^{१२०}

(६) परमेश्वर की जगद्रचना एक कीडामात्र है जिसे वह बिना किसी प्रकार के धम के अनायास कर डालता है—इस सिद्धांत को सुद्ध करने के लिए पुराणों से लेकर अपने समय तक के उदाहरण मिथ्य भी प्रस्तुत करते हैं—“दृष्ट च यदल्पवीर्यबुद्धी-
नामशयममतिदुष्करं वा तदन्वेषामवस्त्वसवीर्यबुद्धीनां कुशकमीपरकरं वा । न हि चानरं
मरितिप्रभृतिभिर्नर्गर्गं बद्धी भीरनिधिरभाषो महासरवानाम् । न चैव पापेनं शिंसीमुत्तर्न
बद्ध । न चायं न पीतं सक्षिप्यं चतुकेन हेनयैव कलशयोनिना महामुनिना । न चाद्यापि
न दृश्यन्ते लीलामात्रनिमित्ताणि महाप्रासादप्रमदयनानि श्रीमन्मृगनरेन्द्राण्यन्येषां
मनसापि दुष्कराणि जरेश्वराणाम्”^{१२१}

अर्थात् जिस काम को एक शक्तिहीन बौद्ध मानव नहीं कर पाता उसे शक्ति-
सम्पन्न सत्तम महापुरुष सहज में कर डालता है, अर्थात् महोदधि, जिस पर सेतुबन्ध की
रचना एक उसके भी जाने का सामर्थ्य साधारण मानव में न होने पर भी, क्या हनुमान्
जैसे महापराक्रमी, अर्जुन जैसे महाबली पुरुषपुंगवों के द्वारा वह नहीं बाँधा गया और
अष्टम जैसे महर्षियों ने क्या उस सागर को चुत्सुओं से नहीं भी डाला ? आज भी यह
देखने में आता है कि अन्य स्वल्पवसवीर्य वाले राजाओं के द्वारा असाध्य कार्य अपार
पीड्य एवं ऐश्वर्य से सम्पन्न महाराज नृप के द्वारा सहज में ही सुसम्पन्न कर डाले जाते
हैं, जैसे ही साधारण मानव द्वारा जगत् की रचना सोची भी नहीं जा सकती । किन्तु
सर्वज्ञ सर्वशक्तिमान् परमेश्वर इसे अनायास कर डालते हैं ।

(७) “भीषास्माद् वात पवते भीषोर्देति सूर्य” (ति० २।८)—इस श्रुति का
आशय स्पष्ट करते हुए कहा गया है—

“इतरयाऽतिचपसस्मृतवलकत्स्नीममासाकसितो अलनिधिरितापरिमण्डल-
मवगतेत् । घटवानसो वा विस्फुजितज्वालावटिसौ जगद्भस्मसाद् भावयेत् । पवन
प्रचण्डो वाऽकाण्डमेव ब्रह्माण्डं विघटयेत् ।”^{१२२}

अर्थात् वह ब्रह्माण्डाधिनायक परमेश्वर जगत् की प्रत्येक इकाई को अपनी
मर्मादा और सीमा में जकड़ कर रखता है, नहीं तो पृथ्वी-मण्डल से कई गुणा अधिक
‘महासागर’ कभी भी ज्वार-भाटा के समय अपनी विकराल खलतरणों से पृथ्वी-मण्डल की
धुला देता, उससे भी अधिक प्रचण्ड जड़यानल की सघकती ज्वालाएँ कभी भी ब्रह्माण्ड
की भस्मसात् कर देती ‘और’ अत्यन्त बलवेगशाली गर्बन के शरीरों विश्व को शकसोर

कर रख देते। अतः मानना होया कि ईश्वर के भय से प्रत्येक भूत अपनी मर्यादा में सीमित और केन्द्रित है।

(८) वस्तु-साक्षात्कार किसी प्रकार की भावना, तर्क या कल्पना पर निर्भर नहीं रहा करता। अतः ब्रह्मसाक्षात्कार में किसी प्रकार की अविरत चिन्तना या भावनामयी प्रज्ञा का उपयोग सम्भव नहीं। इस तथ्य का विशदीकरण लोक-प्रसिद्ध निदर्शन के द्वारा किया जाता है—

“न सत्स्वन्मानविबुद्धं बह्निं भावयतः शीतानुरस्य शिशिरभरमग्न्यरतरकाय-
काण्डस्य स्फुरज्ज्वालाजटितानससाक्षात्कारः प्रमाणान्तरेण संवाचते।”^{२०}

अर्थात् चिन्तामयी प्रज्ञा की अभिव्यक्ति भावना के सन्तत प्रवाह की देन अवश्य है किन्तु उसका स्वरूप साक्षात्कार जैसा नहीं होता, कोई शीतपीड़ित दन्तवीणाप्रदोण प्राणी अग्नि के निरन्तर चिन्तन-मात्र से शरीर के शैत्य निवारण में सक्षम बह्नि-साक्षात्कार को प्रकट नहीं कर सकता। ठीक इसी प्रकार जिस ज्ञानाग्नि से सभी कर्म भस्मसात् हो जाते हैं, समस्त घन्घन प्रक्षीण हो जाते हैं तथा मोक्षपद का लाभ होता है, उसकी उत्पत्ति किसी प्रकार की भावना, चिन्तना, उपासनामग्न से सम्भव नहीं क्योंकि ब्रह्म-साक्षात्कार ब्रह्मस्वरूप है और उस ब्रह्म की उत्पन्न करने का साहस किसी प्रकार के कर्म में सम्भव नहीं, क्योंकि नित्य-शुद्ध-बुद्ध-भुक्त-स्वभाव-ब्रह्म का निर्माण क्या कभी घटपट के समान किसी कर्म से हो सकता है?

(९) ‘भामती’ के समान ही मिथ जी की अन्य रचनाओं का सम्पूर्ण बाङ्मय-कलेवर सलित सूक्तियों से अलंकृत पाया जाता है, उनके प्रदर्शन से अनपेक्ष्य लेख-विस्तार के भय से केवल एक ‘सांख्यतत्त्वकीमुद्दी’ का वाक्य उद्धृत कर इस प्रसंग को पूर्ण किया जाता है।

सांख्य-सम्मत प्रकृति की सुकुमारता एवं तत्त्वद्रष्टा पुरुष के प्रति प्रकृति की अप्रवृत्ति का उदाहरण रखा गया है—

“असूयम्पश्या हि कुलबधूरतिमन्दाक्षमग्नरा प्रमादाद् विगलितशिरोऽम्बला
चेदालोक्यते परपुरुषेण, तदाऽसौ तथा प्रयतते, अप्रमत्तां मयैनां पुरुषान्तराणि न पुनः
पश्यन्ति।”^{२१}

अर्थात् जैसे कि विघाल महलों की ऊँची चारदीवारी के घेरे में रहने वाली कुलबधू कभी बाहर निकलती है, लज्जाले नेत्रों को पँरों के पास की धरती पर गढ़ाये-सकुचाती-सी बहुत मन्द गति से जा रही है। प्रमादवश या उद्धत वायु की चपल हिलोर से घूँघट-पट कुछ धूल जाता है और किसी पुरुष की दृष्टि भुलमण्डल पर पड़ जाने का आभास जैसे ही होता है, वैसे ही इतनी सज्ज और सावधान होकर चलती है कि फिर वह पुरुष कभी भी उसका दर्शन नहीं कर पाता।

कथित सूक्तियों की चर्चा से यह परिस्फुटित हो जाता ॥ कि वाचस्पति मिथ जी भाषा-शैली अत्यन्त संयत, मनोरम, प्रायः वेदर्मी तथा मोड़ी रीति का मिश्रित सम्पुट लिए विमल-प्रवाह-जाह्नवी के समान समस्त दार्शनिक क्षेत्र की उर्वरता और शादसता प्रदान करती हुई प्रवाहित होती है। इनकी भाषा पर स्पष्ट रूप से आचार्य मण्डन मिथ,

योगभाष्यकार व्यास, भाष्यकार शंकर तथा आचार्यवर पतञ्जलि की भाषा का विशेष प्रभाव परिलक्षित होता है। केवल भाषा-शैली में ही यह प्राज्ञता नहीं, भावगाम्भीर्य भी अत्यन्त श्लाघनीय है।

जैसा कि कृतियों में परिचय के अन्तर्गत बतसाने का प्रयास किया जाएगा कि सर्वप्रथम मिश्र जी ने भीमासा का उपवन इसलिए खोला क्योंकि उसके सौरभ से सभी दर्शन सुरभित बने हुए हैं। इसीलिए कुमारिल भट्ट ने भीमासा विद्या को अन्य विद्याओं का उपपटम्भक, पोषक माना है।^{१३} सभी दर्शनों की दृढ़ता का सूत्रपात वहीं होता है। पश्चात्तन सभी रचनाओं में मिश्र जी 'न्यायकणिका' को उद्धृत करते चले गए हैं।^{१४} विपक्षिणों के आक्षेप भी अधिक इसी अर्थ पर हुए हैं। इस अर्थ को मूर्च्छित करने का प्रयास इसीलिए उनका रहा है कि इसके भावों की अक्षय्यनीय शक्ति से दूसरे दर्शन सञ्जालित बने हुए हैं। 'भामती' जैसी भावी कृतियों का आधार 'न्यायकणिका' में ही मिश्र जी की भविष्याभिज्ञता ने निहित एवं निश्चित हो चुका था जिसका निर्देश स्पष्ट रूप से वे 'भामती' टीका में विषयों का प्रतिपादन करते हुए कर देते हैं।

(१) जैसा कि प्रभाकर की ओर से जो यह कहा गया था कि किसी ज्ञान को मिथ्या विषय-व्यभिचारी मानने पर सभी ज्ञानों पर से मनुष्य का विश्वास उठ जाएगा और ज्ञान-भूलक व्यवहार विमुक्त हो जाएगा, उस कथन का निराकरण स्वयं प्रामाण्यमुत्पादन के समय 'न्यायकणिका' में विस्तृत रूप से किया गया है।^{१५}

(२) 'सामान्यतोदृष्ट वा' के द्वारा अवरुक्ता ब्रह्म का अनुमान जो तार्किक लोग किया करते हैं उसका परोक्षण और निराकरण 'न्यायकणिका' में कर दिया गया है।^{१६}

(३) तार्किकसम्मत शब्द की अनित्यता और अस्थिरता का निराकरण 'न्यायकणिका' में पर्याप्त रूप से किया जा चुका है।^{१७} अब उस पर यहाँ और अधिक कहने की आवश्यकता नहीं है।

इस प्रकार 'न्यायकणिका' में निवादास्पद विषयों पर विचार करते हुए मिश्र जी इतनी गहराई में चले गए हैं कि अन्यत्र उसपर सोचे-समझे बिना पूर्वचर्चा का उद्धरण मात्र देकर उसे छोड़ देते हैं।

इसी भाँति 'तत्पर्यटीका' में स्थान-स्थान पर भावगाम्भीर्य का दर्शन होता है। 'भामती' तो उनकी अन्तिम कृति होने से उन्हें सबसे अधिक बढ़कर प्रियतमा रही होगी। उसमें सभी बातों को अन्तिम रूप दे दिया गया है जिसके ऊपर कुछ अधिक कहने का साहस आज तक किसी विद्वान् ने नहीं किया।

कृतियाँ

'भामती' के अन्त में वाचस्पति मिश्र ने अपनी कृतियों का उल्लेख किया है।^{१८} उदनुसार इनके लिये ग्रन्थ इस प्रकार है—

(१) न्यायकणिका

(२) ब्रह्मवत्त्वसमीक्षा

(३) तत्त्वबिन्दु

- (४) न्यायवातिकतात्पर्यटीका
- (५) न्यायसूचीनित्यन
- (६) सांख्यतत्त्वकौमुदी
- (७) तत्त्ववैशारदी
- (८) भामती ।

(१) न्यायकणिका (मीमांसा)

जैमिनि (लगभग २०० ई० पू०) के मीमांसा-सूत्रों पर भट्टमिश्र^{४६}, हरि तथा भावदास^{४७}, हरि तथा उपवर्ष (शास्त्रदीपिका में उल्लेख)^{४८} ने टीकाएँ लिखीं। शाबरस्वामी (०५७ ई० पू०)^{४९} ने भाष्य लिखा। यही भाष्य परवर्ती मीमांसा-कृतियों का आधार बना। इस पर एक अज्ञातनामा लेखक ने, जिसे कि प्रभाकर ने वातिककार कहकर पुकारा है तथा कुमारिल ने जिसका 'यथाहुः' कहकर उल्लेख किया है, शाबर-भाष्य पर टीका लिखी। डॉ गंगानाथ झा के अनुसार^{५०} शाबर-भाष्य पर प्रभाकर ने जो 'वृहती' नामक टीका लिखी है, वह इसी वातिककार की कृति पर आधारित है। 'वृहती' पर शालिकनाथ मिश्र ने 'शृजुविमला' टीका लिखी। कुमारिल भट्ट ने शाबर-भाष्य के प्रथम अध्याय के प्रथम पाद पर 'श्लोकवातिक' तथा प्रथम अध्याय के द्वितीय पाद से तृतीय अध्यायान्त भाष्य पर 'तन्त्रवातिक' टीकाएँ लिखीं। शेष अध्यायों पर 'दृष्ट टीका' लिखी। मण्डन मिश्र ने 'विधिविवेक' तथा 'मीमांसानुक्रमणी' नामक स्वतन्त्र ग्रन्थ लिखे। उन्होंने तन्त्रवातिक पर भी टीका लिखी है।

मण्डन मिश्र ने 'विधिविवेक' ग्रन्थ की रचना-विधि के स्वरूप का निर्णय करने के लिए की है जैसाकि स्वयं उन्होंने आरम्भ में प्रतिज्ञा की है—

"साधने पुण्यार्थस्य संगिरन्ते प्रयोविदः ।
बोधं विधी समायत्तमतः स प्रविविच्यते ॥"

इस ग्रन्थ पर वाचस्पति मिश्र ने 'न्यायकणिका' नाम की व्याख्या लिखी है। यह व्याख्याग्रन्थ वाचस्पति मिश्र की समस्त रचनाओं में प्रथम स्थानाभिप्रेक्ष्य माना जाता है। पूर्वमीमांसा विषय पर सर्वप्रथम लेखनी उठाने का भी एक विशेष तात्पर्य है। कोई ऐसा भारतीय दर्शन नहीं जिसमें मीमांसा का अवलम्बन न लिया गया है। कुमारिल भट्ट ने भी लिखा है—

"मीमांसाख्या तु विद्येयं बहुदिरान्तराश्रिता ।"

अतः समस्त दर्शन जिस शक्ति से शक्तिमान् बने हों उस शक्ति का संचय परमा-यश्मकां या। दूसरी एक बात यह भी हो सकती है कि मण्डन मिश्र की प्रांजल भाषा-शैली का अभ्यास करना आवश्यक था। इसका प्रभाव उनकी समस्त रचनाओं में अवाध रूप में परिलक्षित होता है।

वाचस्पति मिश्र ने अपनी कृतियों में जैसे 'न्यायकणिका' का उल्लेख किया है वैसे 'न्यायकणिका' में अपनी किसी अन्य कृति का उल्लेख नहीं किया। इसी से निश्चित

होता है कि यह उनकी प्रथम कृति है। उन्होंने अपनी इस प्रथम रचना को तोच-समझकर रच-रचकर बनाने का प्रयत्न किया है। जैसे शब्द-शैली में मध्वन मिश्र, योगभाष्यकार की उन्नत भाषा-शैली को अपनाया वैसे ही काव्य-शैली के लिए कालिदास का अनुकरण करते हुए शिखरस्य काव्य-शैली चुनी। उसका एक उदाहरण प्रस्तुत है—

भुवनभवन्स्वर्गस-ध्वस्त-प्रधानविधायिने
भवभयनिदे तुभ्य भेत्रे पुरां तितुगामभि ।
दितिहृतवहसे प्रज्ञाग्भः प्रभञ्जनचन्द्रमस्-
सधनविधदित्पटौ मूर्तो नमो भवविभते ॥^{१४}

वाचस्पति के इन शब्दों में कालिदास के 'अभिज्ञानशाकुन्तलम्' के प्रथम मंगल-श्लोक का भाव प्रतिबिम्बित है।^{१५}

वाचस्पति ने गहन दार्शनिक सिद्धान्तों की सोकोक्तियों के द्वारा सुगम बनाने का मार्ग अपनाया है। अत्यन्त प्रेमास्पद एक कमनीय वस्तु के ग्रहण में भ्रम्यासवृत्ति की हेतुता स्पष्ट करते हुए कहते हैं—'अथदूरेकेन गवाक्षेण वीक्ष्य जयामातात्मपरेण वीक्षते प्रीतिविशेषादिति'।^{१६}

वाचस्पति मिश्र ने इस व्याख्या में केवल प्रतिपाद्य प्रमेय-राशि का विशदीकरण ही नहीं किया अपितु प्रसप्त मतान्तरो की सजीव शब्दों में गम्भीर आलोचना भी प्रस्तुत की है तथा कुछ मुख्य सिद्धान्त स्पष्ट किये हैं जिनका अपनी परवादमायी 'चामती' जैसी रचनाओं में वे पुष्कल उद्धरण देते चले गए हैं।^{१७} 'न्यायकणिका' के उन सिद्धान्तों का वर्णन बौद्ध धर्म के उद्भट विद्वान् मानन्दी और रत्नकीर्ति (ब्रह्म सताम्नी पूर्वार्द्ध)^{१८} ने अपनी निबन्धावलिओं में किया है। वाचस्पति मिश्र ने 'न्यायकणिका' में प्रभाकर मत की मज्जन मिश्र से भी बड़ चढ़कर ठीसी आलोचना की है। स्थान-स्थान पर 'प्रकरण-पत्रिका', 'श्रुतु विमला' एवं 'वृहती' के तथाकथित सिद्धान्तों को उन्ही शब्दों में रखकर निरस्त किया है।

किसी भी विषय पर लिखते समय मिश्र जी की दृष्टि अपने दर्शन-परिचार से लेकर बाहर के दार्शनिक परिवारों पर बराबर चली रहती है। अतः 'न्यायकणिका' जैसे प्राकरणिक, एकांगी विषय के निरूपण में भी जरतू प्रभाकर से लेकर रिक्रान, धर्म-कीर्ति-पर्यन्त सभी दार्शनिकों की आलोचना कर जाती है।^{१९}

'न्यायकणिका' के आरम्भ में अपने गुरु की 'न्यायमञ्जरी' नाम की रचना का उल्लेख^{२०} किया है। अतः इनके विद्यागुरु चित्तोचनाचार्य ने न्यायमञ्जरी नामक कोई ग्रन्थ रचा था—यह प्रतीत होता है। जयन्त भट्ट की 'न्यायमञ्जरी' से यह 'न्याय-मञ्जरी' भिन्न थी जो अभी तक उपलब्ध नहीं है। वाचस्पति मिश्र ने 'न्यायकणिका' के आरम्भ में विष्णु और डॉकर दोनों को समान रूप से वन्दना की है, अतः ये ही या वैष्णव की मान्यता की कट्टरता से परे प्रतीते होते हैं, जैसा कि प्रायः विद्वानों की उनके लिए शीघ्र होने की धारणा प्रचलित है।^{२१}

‘न्यायकणिका’ की रचना को देखकर ऐसा प्रतीत होता है मानो ‘सत्यं शिवं सुन्दरम्’ के समन्वयस्थ इसी रचना की वेदिका पर बैठकर वाचस्पति मिश्र ने समग्र दार्शनिक स्वाध्याययज्ञ का अनुष्ठान कर दार्शनिक साम्राज्य की प्राप्ति की हो।

(२) ब्रह्मतत्त्व समीक्षा

आचार्य मण्डनमिश्र (४०० ई०)^{१६} की ‘ब्रह्मसिद्धि’ पर यह एक सफल टीका है। वाचस्पति मिश्र ने इसकी रचना न्यायकणिका के अनन्तर की थी जैसाकि ‘भामती’ में उन्होंने अपनी रचनाओं का क्रम प्रस्तुत किया है।^{१७} दुर्भाग्य से यह टीका उपलब्ध नहीं है। इसका पता केवल वाचस्पति के स्वनिर्मित अन्य ग्रन्थों में प्रदत्त उद्धरणों से लगता है।^{१८} ‘ब्रह्मतत्त्वसमीक्षा’ और ‘न्यायकणिका’ जैसी प्रमेय-वहूत व्याख्याओं के रचयिता होने के कारण ही वाचस्पति मिश्र को कुछ विद्वानों ने ‘मण्डनपृष्ठसेवी’ कह डाला है।^{१९}

(३) तत्त्वबिन्दु

आचार्य मण्डनमिश्र के रचनानुक्रम का सम्भवतः अनुगमन करते हुए मण्डनमिश्र की ‘विधिविवेक’ और ‘ब्रह्मसिद्धि’ पर क्रमशः व्याख्याएँ लिखकर उनकी तीसरी रचना ‘स्फोट-सिद्धि’ पर मिश्र जी व्याख्या लिखना चाहते थे किन्तु ‘स्फोट-सिद्धि’ में प्रतिपादित सिद्धान्तों से घमस्य होने के कारण स्फोट सिद्धान्त का निराकरण करने के लिए कुमारिल भट्ट के मतवाद को अपनाकर शब्दबोध प्रक्रिया पर प्रकाश डालने के लिए ‘तत्त्वबिन्दु’ की रचना की। इस ग्रन्थ का पूरा नाम ‘शब्दतत्त्वबिन्दु’ परम्परा से प्रचलित है। अर्थात् शब्दमहोदधि का एक कण, एक बिन्दु इस ग्रन्थ में प्रस्तुत किया गया है।

वेदान्त में ‘व्यवहारे भाट्टनयः’ की कहावत प्रचलित है। अतः ‘तत्त्वबिन्दु’ की प्रक्रिया भाट्टगामी^{२०} होने पर भी वेदान्त-सम्मत कही जा सकती है। अतः आफरेण्ट की सूची^{२१} में इस ग्रन्थ की गणना वेदान्त-ग्रन्थों में करना अधिक असंगत प्रतीत नहीं होता।

वस्तुतः मीमांसा-दर्शन के भाष्यकार शबर स्वामी ने शब्द के विषय में व्यवस्था की है^{२२} कि वक्ता के मुख से उत्पन्न ध्वनि से अभिव्यक्त होने वाला वर्णात्मकशब्द ही अर्थ का बोध कराता है। वर्ण उद्भववाभिभवशाली हैं, किसी वाक्यगत वर्णवली के पूर्व-पूर्व अभिव्यक्त वर्णों के संस्कार से संस्कृत अन्तिम वर्ण की उपलब्धि अर्थबोध कराती है। मीमांसा-वार्तिककार कुमारिल भट्ट ने उसी सिद्धान्त का दृढ़ीकरण अपने ‘श्लोकवार्तिक’ के शब्द-प्रकरण में बड़े ठहापों के साथ किया है। इन्हीं भाट्ट सिद्धान्तों का दिग्दर्शन तत्त्वबिन्दु में कराया गया है। स्फोटवाद का खण्डन भी शबर स्वामी और कुमारिल भट्ट के मतानुसार ही किया गया है। भर्तृहरि, मण्डनमिश्र जैसे उद्भट आचार्यों द्वारा समुद्भावित स्फोटवाद वाचस्पति मिश्र को नहीं रचा। अतः मण्डनमिश्र के लिए ‘आचार्यः’ जैसे सम्मानसूचक शब्दों का प्रयोग करते हुए भी ‘दोषा वाच्या गुरोरपि’ की तीखी कसौटी पर कसकर मण्डनमिश्र आदि का शब्द के विषय में खण्डन तत्त्वबिन्दु में किया गया है।

(४) न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका (न्याय)

अक्षपाद प्रणीत न्याय सूत्रों पर पक्षिल स्वामी का संक्षिप्त भाष्य है। उस भाष्य की बहुलकाय व्याख्या 'वार्तिक' उद्योतकर आरम्भ ने ली। इसका महत्व दार्शनिकों में इतना बढ़ा कि उद्योतकर-संग्रहाय ही प्रसिद्ध हो गया। आन्तरिक्षित जैसे प्रौढ बौद्ध नैयायिकों ने उद्योतकर की आलोचना करते हुए उनके प्रत्येक सिद्धान्त का खण्डन 'तत्त्वसंग्रह' में किया है। आचार्य वाचस्पति मिश्र ने उन सब खण्डनों का भूँहरी उत्तर देने के लिए वार्तिक पर विद्याल 'न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका' की रचना की।^{१४} इसी के नाम पर न्यायजगत् वाचस्पति मिश्र को टीकाकार या तात्पर्याचार्य के नाम से जानता है। इनके समय उद्योतकर की भाषा एवं भाषों की समझना नितान्त कठिन हो गया था। स्वयं मिश्रजी ने ग्रन्थ के आरम्भ में कहा है—

इच्छामि किमपि पुण्यं दुस्तरकुनिवाच्यपटुमानाम् ।

उद्योतकरगवीनामतिअरतीनां समुद्धरणात् ॥^{१५}

बौद्धन्याय के साथ व्यवहार सभ्य करना इस टीका का प्रधान लक्ष्य था। यों तो सूत्रों से लेकर पूर्ण व्याख्यासम्पत्तिपर्यन्त न्यायदर्शन एक बड़ा बड़ा बसावा है जिसमें दिग्भाग, धर्मकीर्ति, शान्तरक्षित, कमलशोभ, शानधी, रत्नकीर्ति, प्रभाकर जैसे वार्तिक-वृत्तियों के साथ पूरे शीव पक्ष के साथ बौद्धिक नैयायिकों ने कई सौ वर्षों तक मस्तमुद किया है। इनमें उद्योतकर और वाचस्पति मिश्र का भौतिक महत्व है। यद्यपि इनके पूर्ववर्ती विवरूपाचार्य (वार्तिककार) एवं रुचिटीकार जैसे महत्त्वपूर्ण व्याख्या ग्रन्थकारों का निर्देश यत्र-तत्र मिलता है किन्तु उनके ग्रन्थों के इस समय उपलब्ध न होने के कारण उनके वैदुष्य के मूल्यांकन एवं वाचस्पति पर उनके प्रभाव के विषय में कुछ नहीं कहा जा सकता। वाचस्पति मिश्र के समकालीन आचार्य भास्वरज ने अपने 'न्यायभूषण' में बौद्धों और जैनों का प्रबल खण्डन किया है, किन्तु वाचस्पति मिश्र का खण्डन अपने उग का निराला है।

इस टीका का महत्व एवं गाम्भीर्य इसी बात से परिलक्षित हो जाता है कि महान् नैयायिक उदयनाचार्य इस पर 'तात्पर्य परिशुद्धि' नाम की व्याख्या आरम्भ करने से पहले स्वसन से बचने के लिए सरस्वती से प्रार्थना करते हुए^{१६}—हे सरस्वति मा ! मैं बार-बार साजलि प्रार्थना करता हूँ कि तू सजग—सावधान होजा—वाचस्पति के लेख की व्याख्या करते समय कहीं मैं किसल न जाऊँ। वाचस्पति के भावपरिमित सुन्दर पद-कदम्ब और उनका अर्थगाम्भीर्य मेरी पहुँच के परे न रह जाय।

'तात्पर्यटीका' में वाचस्पति मिश्र ने अपनी रचनाओं में से 'न्यायकणिका', 'तत्त्वविन्दु', 'तत्त्वसमीक्षा' का उल्लेख किया है^{१७} एवं 'भाष्यटीका' के अन्त में अपनी रचनाओं का जो निर्देश^{१८} किया है उसमें भी 'न्यायकणिका', 'तत्त्वविन्दु', 'तत्त्वसमीक्षा' के बाद न्यायनिबन्ध (तात्पर्यटीका) का क्रम निर्देश है, अतः उनके पश्चात् ही 'तात्पर्य-टीका' की रचना हुई।

'तात्पर्यटीका' में वार्तिक की व्याख्या के अतिरिक्त भाष्य के उन दुरुह स्थलों

का विमलीकरण भी किया गया है जिन्हें वास्तिककार ने छोड़ दिया था। वास्तिककार की कई जगह आलोचना भी कर दी है।^{११}

(५) न्यायसूचीनिबन्ध (न्याय)

न्यायसूत्रों का प्राकरणीक गुम्फन इस स्वल्पकाय ग्रन्थ में किया गया है। संभवतः मिश्र जी के समय न्यायसूत्रों की प्राकरणीक योजना विवादास्पद बन गई थी, अतः इस सूची की रचना करनी पड़ी। इसमें सबसे महत्त्वपूर्ण यह उल्लेख है जिसके आधार पर वाचस्पति मिश्र की ठीक-ठीक तिथि का ज्ञान होता है—

न्यायसूचीनिबन्धोऽसादकारि सुषिमां मुदे।

ओवाचस्पतिमिथस्तु यत्त्वंकथसुयस्तरे ॥^{१२}

यह उल्लेख वाचस्पति मिश्र के समय निर्धारण में किस प्रकार सहायक है— इसका विवेचन पीछे किया जा चुका है।

(६) सांख्यतत्त्वकौमुदी (सांख्य)

‘सांख्यतत्त्वकौमुदी’ सांख्याचार्य ईश्वरकृष्ण (२०० ई० के लगभग)^{१३} की सांख्यकारिकाओं पर महत्त्वपूर्ण एवं संक्षिप्त व्याख्या है। वाचस्पति मिश्र ने ‘सांख्यतत्त्वकौमुदी’ में प्राचीन सांख्यग्रन्थ ‘राजवास्तिक’ के कतिपय पद्यों का उल्लेख किया है।^{१४} जयन्त भट्ट ने भी ‘न्यायमञ्जरी’^{१५} में लिखा है—‘यस्तु राजा व्याख्यातवान् प्रतिरामि-मुख्ये वर्तते तैनाभिमुख्येन विषयाध्ययसायः प्रत्यक्षमिति’।^{१६} यह उद्धरण भी ‘युक्ति-दोषिका’ में विद्यमान है।^{१७} अतः ‘राजवास्तिक’ नाम का कोई व्याख्या-ग्रन्थ अवश्य रहा होगा।

वाचस्पति मिश्र ने ‘सांख्यतत्त्वकौमुदी’ में अपनी ‘न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका’ का न केवल उल्लेख^{१८} किया है अपितु उसकी पंक्तियों को भी उद्धृत किया है।^{१९} अतः उन्होंने ‘तात्पर्यटीका’ की रचना के पश्चात् ‘सांख्यतत्त्वकौमुदी’ की रचना की होगी।

(७) तत्त्ववैशारदी (योग)

योग-भाष्य के गम्भीर भावों को प्रकाशित करने के लिए ‘तत्त्ववैशारदी’ व्याख्या की रचना की गई। इस ग्रन्थ में ‘न्यायकणिका’ एवं ‘ब्रह्मतत्त्वसमीक्षा’ का उल्लेख है।^{२०} ‘तत्त्ववैशारदी’ में वाचस्पति मिश्र ने ८४ आसनों की कलावाजी का प्रदर्शन भले ही न किया हो, योग के गम्भीर प्रमेय जोर दार्शनिक पक्ष पर विशेष प्रकाश डाला है। व्याख्या के नामकरण से भी मिश्र जी ने यही भाव प्रकट किया है। योगशास्त्रसम्मत तत्त्वों का विशारदीकरण उसमें वैसे ही किया गया है जैसे ब्रह्मसिद्धि-प्रतिपादित तत्त्वों की समीक्षा उसकी व्याख्या ‘तत्त्वसमीक्षा’ में तथा सांख्यशास्त्रीय तत्त्वों का प्रकाश ‘तत्त्वकौमुदी’ में किया गया है। ‘तत्त्ववैशारदी’ का अध्ययन पाठक की बलात् यह अनुभव करा देता है कि योग तत्त्व का आचार्य-परम्परा-प्राप्त रहस्य उन्हें सुलभ था। ‘योग-

‘वास्तिक’ के रचयिता विज्ञानभिक्षु ने मिश्र जी के व्याख्यान की समालोचना स्थान-स्थान पर की है। ‘योगवास्तिक’ का अध्ययन करने में यह बात स्पष्ट हो जाती है कि विज्ञान-भिक्षु ने केवल पौराणिक उपदेशों के आधार पर मिश्र जी की आचार्य-परम्परा-प्राप्त विद्या को चुनौती दी है और यथार्थतः वाचस्पति मिश्र की मान्यताओं का निराकरण करने में वे असमर्थ हो रहे हैं। अग्राज्ञगिक होने से इसका प्रतिपादन यहाँ नहीं किया जा रहा है।

(८) ‘भामती’ (वेदान्त)

ब्रह्मसूत्रों के शाकरभाष्य पर वाचस्पति मिश्र की ‘भामती’ टीका अपना विशिष्ट स्थान रखती है। यद्यपि ‘भामती’ से पूर्व भी शाकरभाष्य पर शंकर के साक्षात् शिष्य पद्मपादाचार्य ‘पद्मपादिका’ नाम की टीका लिख चुके थे किन्तु वह केवल श्रुतसूत्री-पर्यन्त ही है। अतः शाकरभाष्य के गूढ़ रहस्य को समझने के लिए ‘भामती’ का अध्ययन अनिवार्य एवं अनुपेक्षणी है।

इस रचना के नामकरण के सम्बन्ध में कई प्रकार की किंवदन्तियाँ हैं। एक किंवदन्ती के अनुसार वाचस्पति मिश्र अध्ययन लेखन में इतने तल्लीन रहे कि घर-गृहस्थी का ध्यान ही नहीं रहा, बृद्धावस्था के द्वार तक जा पहुँचे किन्तु अपनी पत्नी (भामती) की कभी खोज-खबर ही न ली। एक दिन प्रसंगवश पत्नी के द्वारा सन्तानहीनता की शिकायत करने पर उन्होंने कहा कि जब अब तक उस और नहीं गया तो अब क्या जाऊँगा। अपने नाम को बताने के लिए ही सन्तान की आवश्यकता होती है। मैं अपनी रचना का नाम तुम्हारे नाम पर रखूँगा। इस प्रकार अपनी पत्नी के नाम पर उन्होंने अपनी रचना का नाम ‘भामती’ रखा।

एक अन्य किंवदन्ती के अनुसार आद्य शंकराचार्य की शिष्य परम्परा में किन्हीं ‘शंकराचार्य’ ने शाकर भाष्य पर टीका लिखने के लिए वाचस्पति मिश्र से आग्रह किया था तथा इस आग्रह को मनवाने में भामती (वाचस्पति मिश्र की पत्नी) का विशेष हाथ था। अतः ‘उन्हीं’ के नाम पर ही उन्होंने अपनी इस रचना का नाम ‘भामती’ रखा।

कुछ लोगों के अनुसार इनकी लड़की का नाम भामती था, उसी के नाम पर इस कृति का नाम भी ‘भामती’ रखा गया। कुछ लोगों का यह भी कहना है कि इनके ग्राम का नाम भामह था—उसी के नाम पर इस कृति को ‘भामती’ नाम से विभूषित किया गया।

‘भामती’ वाचस्पति मिश्र की अन्तिम रचना है। इसमें उनकी परिपक्व दार्शनिक मनीषा के दर्शन होते हैं। यह टीका न केवल शाकर भाष्य के रहस्य का समुद्घाटन करती है अपितु विरोधी मतों को ध्वस्त करने हेतु एवं स्व सिद्धान्त स्थापनार्थ स्वतन्त्र मनीषा का परिचय भी प्रस्तुत करती है। इसलिए वेदान्त में ‘भामती’ की अपनी स्वतन्त्र सत्ता है। ‘भामती-व्याख्यान’ की उपेक्षा करना परवर्ती वेदान्ती लेखकों के लिए सम्भव न रहा।

‘भामती’ के अध्ययन से एक बात और सामने आती है। वह यह कि इसकी

रचना करते समय वाचस्पति के सामने चार उद्देश्य थे—(१) शांकरभाष्य की विद्वृत्ति, (२) विरोधी मतों को तर्क प्रहार से ख्वस्त कर वैदिक मार्ग की रक्षा^{१२}, (३) श्रुति सागर के मग्न्यन से ब्रह्मामृत का आविष्कार तथा (४) शंकर और मण्डन मिश्र के दो विभिन्न मतों का टीका के माध्यम से एक मंच पर प्रस्तुतीकरण ।

इसमें लक्षमात्र भी सन्देह नहीं कि भामतीकार अपने उद्देश्यचतुष्टय में पूर्णतः सफल हुए हैं ।^{१३} इतनी अधिक सफलता शायद ही किसी अन्य टीकाकार को मिली हो । उनकी टीका के महत्त्व को प्राचीन व अर्वाचीन विद्वानों ने मुक्तहृदय से स्वीकार किया है ।^{१४}

सन्दर्भ

१. इन्होंने अपने इस ग्रन्थ की रचना श्रीहर्ष के 'खण्डनघण्टशास्त्र' का खण्डन एवं द्वैतमत का समर्थन करने के लिए की थी ।
२. श्री पाण्डुरंग वामन काणे ने अपनी पुस्तक 'History of Dharmasāstra' Vol I (पृ० १०५) में इनका समय ई० सन् १४५० एवं १४८० के मध्य निश्चित किया है । इनकी कृतियों के नाम हैं—आचार-चिन्तामणि, ब्राह्मिक-चिन्तामणि, कृत्य-चिन्तामणि, तीर्थ-चिन्तामणि, द्वैत-चिन्तामणि, नीति-चिन्तामणि, विवाद-चिन्तामणि, व्यवहार-चिन्तामणि, शुद्धि-चिन्तामणि, शूद्राचार-चिन्तामणि, श्राद्धचिन्तामणि, तियि-निर्णय, द्वैतनिर्णय, महादाननिर्णय, शुद्धिर्णय, कृत्यमहार्णव, गंगामक्ति-तरंगिणी, गयाश्राद्धपद्धति, चन्द्रघेनुप्रमाण, दत्तकविधि, पितृ-भक्ति-तरंगिणी, कृत्य-प्रदीप । —History of Dharmasastra, Vol. I, p. 399—405
३. "न्यायसूचीनिबन्धोऽष्टावकारि सुधियां मुदे ।
वाचस्पतिमिश्रस्तु ब्रह्मकवसुवस्तरे ॥" —न्या० सू० नि०
- * "घरो ध्रुवश्च सोमश्च विष्णुश्चैवानिलोऽनतः ।
प्रत्यूषश्च प्रभासश्च वसयोऽष्टौ क्रमात् स्मृताः ॥" इति भरतः ।
"आपो ध्रुवश्च सोमश्च घोरश्चैवानिलोऽनतः ।
प्रत्यूषश्च प्रभासश्च वसवोऽष्टौ प्रकीर्तिताः ॥" इति महाभारते ।
४. बलदेव उपाध्याय : 'वाचस्पति मिश्र के देश तथा समय' —मित्रवाणी
५. तर्काम्बरांक-प्रमितेष्वातीतेषु शकाब्दतः ।
वर्षेषु दयनमयके सुबोधां लक्षणवलीम् ॥ —लक्षणावली, अन्तिम श्लोकावली
६. History of Indian Logic, P. 341
७. Ibid, p. 133
८. सरस्वती भवन स्टडीज, भाग-३, न्यायग्रन्थ सम्बन्धी लेख ।
९. 'A History of Indian Philosophy', Vol. II, p. 147
१०. (क) "न चाद्यापि न दृश्यन्ते लीलामात्रनिर्मितानि महाप्रासादप्रमदवनानि
श्रीनन्मृगनरेन्द्राणामन्येषां मनसापि दुष्कराणि नरेष्वराणाम्"
—भामती, पृ० ४८१, २।१।३३। 'लोकवत्तुलीलार्कवत्पम्'

- (घ) नृपान्तराणां मनसाप्यगम्या भ्रूक्षेपमात्रेण चकार कोतिम् ।
 कार्तस्वरासारसुपूरितार्पसायं स्वयं शास्त्रविचक्षणश्च ॥५॥
 नरेश्वरा यन्त्वरितानुकारमिच्छन्ति कर्तुं न च पारयन्ति ।
 तस्मिन् महीपे महनीयकीर्त्तौ श्रीमन्नुपेऽकारि भया निबन्ध ॥६॥

—भामती, अन्तिम श्लोक

११. 'नृणां गति' ए रूप अर्थ करिते नृगणन्देर अर्थ सिद्ध हय । 'नर समूहे गतिर्वा' आशय बलिते धर्म के बुझाइते पारे । अतएव नृगणन्दे धर्मपात के बुझाइते पारे । भामतीर अभ्यन्त्र ३ राजा नृगेर उत्प्रेष्य देखा जाए । २-१-३३ सूत्रेर व्याख्याप्रसंग बाचस्पति भामती से लिख्या छेल—'न बाधापि न दुश्चयन्ते सीसामात्रविनिमित्तानि महाप्रासादप्रसदयनानि श्रीमन्नुपनरेन्द्राणामभ्येक्षां मनसापि दुष्कराणि नरेश्वराणाम् राजा नृगेर पक्षे महाप्रासादादिनिर्माण सीसामात्र.....'

—वेदान्त दर्शनेर इतिहास, पृ० ३२७, प्रथम भाग

+ ६० 'मित्रबाणी' बाचस्पति भट्ट, पृ० ७५

१२. 'History of Indian Logic', p. 323

१३. 'A History of Indian Philosophy, Vol. II, p. 171

१४. त्रिलोचनगुरुस्तीतमार्गानुगमनोन्मुखे ।

यथामान यथावस्तु व्याख्यातमिदमीदृशम् ॥ —न्या० बा० ता० टी०, पृ० १३३

१५. अज्ञानतिमिरशमनीं परदमनीं न्यायमञ्जरी खचिराम् ।

प्रसवित्रे प्रमवित्रे विद्यातरवे नमो गुरवे ॥

—न्यायक० के प्रारम्भिक श्लोक, स० ३

१६. "त्रिलोचनगुरो सकाशादुपदेशरसायनमासादितम्..."—न्या० बा० ता० टी०, पृ० ७०

* See 'History of Indian Philosophy', Vol. II, p. 119

१७ बाचस्पति गैरोला : भारतीय दर्शन, पृ० २०९

१८. "य एव विद्वान् षोणमासीं यजते" इस प्रकार के जित्पदपरित बाक्यो को भीमासा में विद्वद्वाक्य कहा जाता है । किन्तु एक ग्रन्थकार ने इसका अर्थ 'विदुषा वाक्यम्' किया है—

—श्री० न्या० प्र० की व्याख्या (भाट्टातकार टीका), पृ० १६५

१९ "यन्न्यायकणिकातत्त्वसमीक्षातत्त्वविन्दुमि ।

यन्न्यायसाक्ष्ययोगानां वेदान्तानां निबन्धनं ॥"

—भामती, पृ० १०२०

२०. "ऊह शब्दोऽप्ययत्न विघ्नविघातात्त्रय मुह्यत्यपि"

—सा० का० ५१

२१. "आचार्यकृतिनिवेशनवप्यवधूत वचोऽमदादीनाम् ।

रघ्योदकमिव गगाप्रवाहपात पवित्रवति ॥"

—भामती, प्रारम्भिक श्लोक स० ७

२२. भामती, पृ० २२

२३. वही, पृ० १५

२४. वही, पृ० १३१

२५. छान्दोग्य० ८।३।२

२६. भामती, पृ० २६४

२७. बही, पृ० ४५६-६०

२८. बही, पृ० ४८१

२९. बही, पृ० ७२५-२६

३०. बही, पृ० ५४

३१. सां० तत्त्वको०, कारिका ६१

३२. "मीमांसासया तु विद्येयं बहुविद्यान्तराश्रिता" —श्लो० या० १।१।१।१३

३३. द्रष्टव्य प्रकृत शोध-प्रबन्धस्य न्यायकणिका-परिचय ।

३४. "यच्चोक्तं मिथ्याप्रत्ययस्य व्यभिचारे सर्वप्रमाणेष्वनाशवास इति, तत् घोषकत्वेन स्वतःप्रामाण्यं नाव्यभिचारेणेति व्युत्पादयद्भिरस्माभिः परिहृतं न्यायकणिकायामिति नेह प्रतन्यते ।" —भामती, पृ० ३०

३५. "यथा च सामान्यतोद्ष्टमप्यनुमानं यद्वाणि न प्रवर्तते तद्योपरिष्टान्तिपुनरनुपादयिष्यामः । उपपादितं चैतदस्माभिर्विस्तरेण न्यायकणिकायाम् ।" —बही, पृ० ६१

३६. "प्रपञ्चितं चैतदस्माभिर्न्यायकणिकायाम्" —बही, पृ० ३२५

३७. "यन्त्यायकणिकतत्त्वसमीक्षातत्त्वविन्दुभिः ।
यन्त्यायसाध्ययोगानां वेदान्तानां निबन्धनैः ॥" —बही, पृ० १०२०

३८. "मीमांसा हि भर्तुं मित्रादिभिरलोकायतेव सती लोकायतीकृता....."
—पार्यसारधि मिथ, न्यायरत्नाकर, पृ० ४

३९. Radha Krishnan : Indian Philosophy, Vol. II, pp. 376-77

४०. Ibid

४१. (i) 'Prabhakar School of Pūrvamīmāṃsā' —Proceedings, Calcutta.

(ii) A History of Indian Philosophy, Vol. I, p. 370

४२. न्या० क० प्रारम्भिक श्लोक

४३. "या सृष्टिः स्रष्टुराद्या बह्वति विधिहृतं या हवि र्या च होत्री,
ये द्वे कालं विद्यतः श्रुतिविषयगुणा या स्थिता व्याप्य विश्वम् ।
यामाहुः सर्वबीजप्रकृतिरिति यया प्राणिनः प्राणवन्तः,
प्रत्यक्षाभिः प्रपन्नस्तनुभिरवतु वस्ताभिरष्टाभिराशः ॥"

—अभि० शा०, प्रारम्भिक श्लोक

४४. न्या० क०, पृ० १८०, मेटिकल हाल प्रेस, काशी, सन् १९०७

४५. भामती, पृ० ३०, ७६, ८१, १०६, ३२५, ५४१, ७३०, ५६३

+ A History of Indian Philosophy, Vol. I, p. 158

४६. (क) "अर्जव जरत्प्राभाकरा....." —न्या० क०, पृ० १०६

(ख) "न खलु 'प्रत्यक्षं' कल्पनापोढमन्यनिदिष्टलक्षणं"—मिति प्रणयतो दिङ्ना-
गस्यैव कल्पनापोढमालं प्रत्यक्षलक्षणमपि तु तदेवाऽप्रान्तत्वसहितं प्रत्यक्ष-
लक्षणमिति मन्यते स्म कीर्तिः । —बही, पृ० १६२

४७. "अज्ञानतिमिरशमनीं परदमनीं न्यायमञ्जरीं हचिराम् ।

प्रसवित्रे प्रमवित्रे विद्यातरवे नमो गुरवे ॥३॥

—न्या० क०, पृ० १

४८ Gopinath Kaviraj Saraswati Bhawan Studies, Vol. III

४९. A History of Indian Philosophy, Vol II, p 87

५० भामती, पृ० १०२०, श्लोक ३

५१ (क) "विपचित चैतदस्माभि तत्त्वसमीक्षान्यायकणिकाभ्यामित्युपरम्यते ।"

—न्या० वा० ता० टी०, पृ० ५६१

(ख) "विस्तरस्तु ब्रह्मणस्त्वसमीक्षायामवगन्तव्य इति ।"

—भामती, पृ० ३०

(ग) "अज्ञानिकस्य चार्थक्रिया न्यायकणिकाब्रह्मणस्त्वसमीक्षान्यायम् उपपादिता"

—तत्त्ववैशारदी १।३३

५२ "वाचस्पतिस्तु मण्डनपृष्ठसेवी सूत्रभाष्यार्थानभिज्ञ समन्वयसूत्रे श्रवणादिविधिं निराचक्षते"

—प्रकटार्थ, Vol II, पृ० ६८६

५३. 'तत्त्व-बिन्दु' में विविध सिद्धान्तों का प्रदर्शन करते हुए भाट्ट सिद्धान्त को अन्त में रखकर लिखा है—

"पदैरेवसमभिध्यावहारवदिभरभिहिता स्वार्था आकांक्षायोग्यतासत्तिरुद्गीचीना वाच्यार्थयोग्यहेतव इत्याचार्या"

—पृ० ८, तत्त्वबिन्दु, अण्णामलं धुनिर्वसिटी, संस्कृत सीरीज न० ३, १९३६

५४. Catalogus Catalogorum

५५. शाबरभाष्य, मी० सू० १।१।२४-२५, विद्याविज्ञान प्रेस, बनारस, सन् १९१०

५६. "ग्रन्थव्याख्याच्छलेनैव निरस्ताखिलद्रुपथा ।

न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका अस्माभिविधायते ॥१॥"

—न्या० वा० ता० टी०

५७ न्या० वा० ता० टी०, श्लोक २

५८. मात सरस्वति । पुन पुनरेव नत्वा

बदाञ्जलि. किमपि विज्ञपयाम्यवेहि ।

वाच्यचेतसोभर्म तथा भव सावधाना

वाचस्पते र्वचसि ॥ स्वगतो यचैते ॥

—न्या० वा० ता० टी० परिशुद्धि, प्रारम्भिक श्लोक

५९ 'तत्त्वबिन्दु' का उल्लेख पृ० २०७ तात्पर्यटीका, चौखम्बा संस्करण ।

'तत्त्वसमीक्षा' का उल्लेख पृ० ६१ तात्पर्यटीका, चौखम्बा संस्करण ।

'न्यायकणिका' का उल्लेख पृ० ५६१-६२, ६६२ तात्पर्यटीका, चौखम्बा संस्करण ।

६०. 'भामती', पृ० १०२०

६१ जैसे 'तात्पर्यटीका' (पृ० १८३) में वार्तिककार के उदाहरण का निराकरण करते हुए लिखा है— "इदं तु परिशेषस्योदाहरण नादरणीयम् ।"

६२. न्या० सू० नि०

६३. A History of Indian Philosophy, Vol. II, p. 212

६४. तथा च राजयातिकम्—

“प्रधानास्तित्वमेकत्वमर्थवत्त्वमयान्वधान्यता ।
पाराध्यं च तथाऽनैक्यं वियोगो योग एव च ॥
क्षेपवृत्तिरकर्तृत्वं मौलिकार्याः स्मृता दश ।
विषयं पञ्चविधस्तथोक्ता नव तुष्टयः ॥
करणानामसामर्थ्यं भट्टाविंशतिषा स्मृतम् ।
इति पष्टिः पदार्थानामष्टाभिः सह सिद्धिभिः ॥

—सां० उत्त्वकी०, कारिका ७२, पृ० ३१६-२०

६५. न्यायमञ्जरी, पृ० १०६

६६. वही

६७. युक्तिदीपिका, पृ० ४२

६८. सां० उत्त्वकी०, कारिका ५ व ६

६९. तात्पर्यटीका, पृ० ४३८-३९, सां० उत्त्वकी०, पृ० १५

७०. तत्त्ववैशारदी, पृ० ७५ व २६५

७१. कुछ लोगों के अनुसार ब्रह्मसूत्रों के भाष्यकार स्वयं गादि शंकराचार्य ने उक्त आग्रह किया था । [द्र० वाचस्पति विशेषांक] —मिश्रबाणी

७२. “वैदिकमार्गं वाचस्पतिरपि सुरक्षितं चक्रे” —कल्पतरु, प्रारम्भ

७३. “भङ्क्त्वा वाद्यसुरेन्द्रवृन्दमखिलाविद्योपमानातिगं
येनान्नायपयोधि नयया ब्रह्मामृतं प्राप्यते ।
सोऽयं शांकरभाष्यजातविषयो वाचस्पतेः सादरम्
सन्दर्भः परिभाष्यतां सुमतयः स्वार्थेषु को मत्सरः ॥” —भामती; उपसंहार

७४. (क) “न केवलं ग्रन्थव्याख्यामात्रमत्र कृतम् अपितु तथन्तत्र दौढादिविद्वद्-
सिद्धान्तभ्रमं स्वातन्त्र्येण नयमरीचिभिः कुर्वता जगतामयोद्योगिन्ये-
ब्रह्मबोधयच्च स्थिरीचक्रे ।” —कल्पतरु, पृ० १०२१

(ख) “यैकं सम्प्रति निर्विशंकमधुना स्वाराज्यसील्यं बह-
न्नेन्द्रः सान्द्रतपः स्थितेषु कथमप्युद्देगमम्येष्यति ।
यद् वाचस्पतिमिश्रनिर्मितमितध्याख्यानमात्रस्फुटद्-
देयान्ताय-विवेक-वंचित-भवाः स्वर्गोऽप्यसौ निःस्पृहाः ॥”

—सनातन मिश्र : भामती, पृ० ६२८

(ग) A History of Indian Philosophy, Vol. II, p. 106, 108

(घ) S. Subramania Sastri—Preface ‘Ābhoga’

१. वाचस्पति से पूर्व का वेदान्त : एक विहगम-दृष्टि

वेदान्त-दर्शन के प्रति आचार्य वाचस्पति मिश्र का क्या योगदान है, इस गवेषणा के सन्दर्भ में उनसे पूर्व के वेदान्त-दर्शन पर एक विहगम दृष्टि डालना आवश्यक प्रतीत होता है, क्योंकि तभी यह स्पष्ट हो सकता है कि उस समय अद्वैत-वेदान्त की सामयिक भाग क्या थी और आचार्य वाचस्पति कहां तक उसे पूरा करने में सफल हुए।

भारतीय दर्शन की किसी भी धारा के मूल स्रोत की गवेषणा का पथिक अन्तर्गत-गत्या सहज ही सुदूर अतीत में विद्यमान वैदिक हिमनिरि की ओर ले जा पहुँचता है। 'उससे पूर्व भारतीय संस्कार भला किस अन्य वाङ्मय की शरण में जा सकता है। क्योंकि उस (अन्य वाङ्मय) की सत्ता या तो थी ही नहीं और यदि थी भी तो सर्वथा अज्ञान के निविडान्धकार में वह विलीन हो चुकी है। वेदान्त का भी मूल उभी अतीत में विद्यमान है। जहाँ से इस प्रकाश की किरणें समुद्गत होती प्रतीत होती हैं, वे ऋग्वेदीय महर्षियों के कुछ गीत माने जाते हैं जिनमें सर्वप्रथम अद्वैत का प्रतिपादन उपलब्ध होता है—'एक सव्विप्रा ब्रह्मा षडन्ति' (ऋग्० २।३।२३।४६)। उस एक देवतास्वरूप को एक अद्वैत सत्त्व के रूप में उपनिषद् वाक्यों ने स्थिर कर दिया था। 'एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म' (छा० ६।२।१)। 'अविनाशि तु तद् विद्धि येन सर्वं भिद ततम्' (गी० २।१७)—यह गीतावचन भी इस समस्त प्रपञ्च के पीछे एक ही नित्य सत्ता की ओर संकेत कर रहा है। किंतु इस क्षेत्र में सर्वप्रथम सुख्यवस्थित प्रयास वेदान्तसूत्रों के प्रणयन के रूप में उपलब्ध होता है। आम्नायपरम्परा की भावना आकृतिक केन्द्र भी वही है। इस प्रकार व्यास के चरणचिह्नों से आकर वेदान्त की पवित्र सरणि का समारम्भ माना जाना नितान्त स्वाभाविक है।

वेदान्त सूत्रों की बादरायणकृत माना जाता है। ये भूख चार अध्यायों में विलिप्त हैं और प्रत्येक अध्याय में चार पाद हैं। प्रथम समन्वयाध्याय में सद्विध उपनिषद्वाक्यों का ब्रह्म में समन्वय बतलाया गया है। द्वितीय अविरोधाध्याय में अन्य दर्शनों तथा श्रुतियों के कारण प्रतीयमान विरोधों का परिहार किया गया है। तृतीय साधनाध्याय में परब्रह्म की प्राप्ति की साधनभूता ब्रह्मविद्या तथा अन्य मनुष्य व निर्गुण विद्याओं के विषय में विचार किया गया है तथा चतुर्थ फलाध्याय में उन विद्याओं के द्वारा प्राप्त होने वाले

साधनानुरूप फल के विषय में विचार प्रस्तुत किया गया है।

वादरायण के समय में या उससे पूर्व भी वेदान्त के कुछ आचार्य विद्यमान थे जिनके मतों का उल्लेख वेदान्त सूत्रों में किया गया है। इनमें प्रमुख हैं आचार्य वादरि, आश्वमरथ्य, जैमिनि, औदुलोमि, काशकृत्स्न, आत्रेय आदि। इन आचार्यों में अनेक विषयों पर परस्पर मतभेद था, यथा—

(१) वैश्वानराधिकरण में जठराग्निप्रतीक या जठराग्न्युपाधि के बिना भी वैश्वानर शब्द से परमेश्वर की उपासना मानने में कोई विरोध नहीं है, जैमिनि के इस मत का उल्लेख किया गया है।^१ वैश्वानर शब्द से परमेश्वर का ग्रहण मानने पर परमेश्वर के व्यापक होने से प्रादेशमात्रताचोक्षक श्रुति^२ के विरोध का परिहार अभिव्यक्ति की अपेक्षा से प्रादेशमात्रता मानकर हो जाता है, ऐसा आचार्य आश्वमरथ्य मानते हैं।^३

आचार्य वादरि प्रादेशमात्रताचोक्षक श्रुति के विरोध का परिहार इस प्रकार करते हैं कि सर्वव्यापक ब्रह्म का स्मरण मन के द्वारा होता है जो कि प्रादेशमात्रहृदय में प्रतिष्ठित है। अतः इस स्मरण की अपेक्षा से उसे प्रादेशमात्र बतला दिया गया है।^४

जैमिनि के मतानुसार ह्यसोक से लेकर पृथ्वीपर्यन्त त्रैलोक्य रूप वैश्वानर के अवयवों का अध्यत्म में मूर्द्धा से लेकर चिबुकपर्यन्त देहावयवी में सम्पादन वाजसनेयी ब्राह्मण में बतलाया गया है। उसी की अपेक्षा से उसमें प्रादेशमात्रता है।^५

(२) वाक्यान्वयाधिकरण में 'न वाऽरे पत्युः कामाय.....' इनसे प्रारम्भ कर 'आत्मा वाऽरे द्रष्टव्यः.....' इत्यादि श्रुतिवाक्यों में 'आत्म' पद से परमात्मा का ग्रहण मानने पर 'न वाऽरे पत्युः कामाय.....' इस उपक्रम का विरोध उपस्थित होता है, क्योंकि प्रियादि विशेषणों से विज्ञान आत्मा (जीवात्मा) का ही ग्रहण प्रतीत होता है। इसका परिहार करते हुए आश्वमरथ्य आचार्य ने कहा है कि आत्मविज्ञान से सब कुछ जान लिया जाता है, इस प्रतिज्ञा की सिद्धि के लिए प्रियादि-सूचित विज्ञान-आत्मा को द्रष्टव्य बतलाया गया है। अर्थात् वह विज्ञानात्मा परमात्मा से अभिन्न है, इसलिए विज्ञानात्मा से उपक्रम करने पर भी 'आत्म' पद से परमात्मा का ग्रहण मानने में किसी प्रकार का विरोध नहीं है।^६

औदुलोमि आचार्य यह मानते हैं कि यद्यपि उपक्रम विज्ञानात्मा से ही किया गया तथापि ज्ञान, ध्यान आदि के अनुष्ठान से सम्प्रसन्न तथा देहादि संघात से उत्पन्न होने वाले विज्ञानात्मा का परमात्मा से अभेद है, अतः उस अवस्था में विज्ञानात्मा के परमात्म-स्वरूप होने से विज्ञानात्मा होने से विज्ञानात्मा से उपक्रम मानने में भी कोई विरोध नहीं है। इसीलिए 'एष सम्प्रसादोऽस्माच्छीरात् समुत्थाय परं ज्योतिरूपसंपद्य स्वेन रूपेणाभिनिष्पद्यते' (छा० ८।१२।३), यह श्रुति सम्प्रसादावस्था में जीवात्मा की परमात्मरूपता सिद्ध कर रही है।^७

काशकृत्स्न आचार्य के अनुसार परमात्मा ही जीवरूप से सृष्ट पदार्थों में प्रविष्ट होता है, अतः परमात्मा के ही जीव होने से उपक्रमश्रुति में प्रियादिसूचित विज्ञानात्मा का उपक्रम मानने में कोई आपत्ति नहीं है।^८

(३) भुक्तावस्था में जीव स्वस्वरूप ■ निष्पन्न हो जाता है किन्तु उसका वह

स्वत्वरूप क्या है, इस विषय में भी आचार्यों में मतभेद है। जैमिनि आचार्य मानते हैं कि अपहृतपाप्मत्व, सत्यसकल्यत्व आदि धर्मों में विशिष्ट ब्राह्मस्वरूप ही उसका स्व-स्वरूप है।^{१६} आचार्य गौडलोगि का कथन है कि शुद्ध चैतन्य ही उसका वह स्वरूप है अर्थात् चित्तिमात्र से ही उसकी स्थिति उस समय होती है।^{१७} बादरायण आचार्य का मत है कि उस अवस्था में दोनों ही रूपों में उसकी अवस्थिति मानने में कोई बाधा नहीं है। चित्तिमात्रता उसका वास्तविक स्वरूप है और अपहृतपाप्मत्वसत्यसकल्यत्वाद्विधर्मविशिष्ट ब्राह्मस्वरूप उसका व्यावहारिक स्वरूप है, इस प्रकार दोनों की उपपत्ति हो सकती है।^{१८}

ये आचार्य बादरायण से पूर्ववर्ती या उसके समकालिक हो सकते हैं। जैमिनि निश्चित रूप से समकालिक थे क्योंकि दोनों ने अपने सूत्रों में एक दूसरे के मत का उल्लेख किया है। यह पारस्परिक उल्लेख समकालिक व्यक्तियों में ही सम्भव है। इस बात का कोई स्पष्ट उल्लेख नहीं मिलता कि उक्त सभी आचार्यों में कौन-कौन आचार्य अद्वैतवेदात के अनुयायी थे।

वेदान्त-सूत्रों में जैमिनि आदि आचार्यों की तरह बादरायण के मत का उल्लेख^{१९} होने से वेदान्त सूत्रों का कर्ता सूत्र-निर्दिष्ट बादरायण से भिन्न था, ऐसा प्रतीत होता है किन्तु सूत्रनिर्दिष्ट बादरायण आत्मैकत्वादी थे।^{२०} यहाँ एक विशेष बात जो ध्यान देने योग्य है वह यह है कि ब्रह्मसूत्रकार ने स्वमतस्थापन के लिए यद्यपि सभी वैदिकावैदिक की आलोचना की है किन्तु उनके आक्रमणों का मुख्य लक्ष्य सौगत-सिद्धान्त ही रहे हैं। इस लक्ष्य का उद्घाटन इस बात से होता है कि तर्कवाद में कुल ४५ सूत्रों में लगभग छ मत्तों की आलोचना की गई है जिनमें १५ सूत्र अकेले सौगत-सिद्धान्तपरिहार में व्यय किए गए हैं। सूत्रकार द्वारा उठाया गया यह कदम वहाँ तत्कालपर्यन्त सौगतसपर्य की कथा कह रहा है वही अपनी भावी सन्तति के लिए उनसे उत्पन्न होने वाले छतरे के प्रति एक चेतावनी का भी प्रतीक था।

अद्वैतवेदान्त के इतिहास में आचार्य गौडपाद^{२१} का नाम विशिष्ट स्थान रखता है। इनका स्थितिकाल (छठी-७वीं शताब्दी) माना जाता है।^{२२} ये शंकराचार्य के दादागुरु थे। शंकर द्वारा प्रचारित अद्वैतवाद तथा मायावाद के यही प्रवर्तक माने जाते हैं। इन्होंने माण्डूक्योपनिषद पर कारिकाएँ लिखी थीं जो कि माण्डूक्यकारिका अथवा गौडपाद-कारिका के नाम से प्रसिद्ध हैं। ये कारिकाएँ अत्यन्त प्रौढ़, गूढ़ार्थपरिपूर्ण तथा प्राज्ञस्र है। ये कारिकाएँ चार प्रकरणों में विभक्त हैं—(१) आगम प्रकरण (२) वैतथ्यप्रकरण, (३) अद्वैतप्रकरण (४) असातशातिप्रकरण।

आचार्य गौडपाद ने चतुष्पादब्रह्म के चारों पादों का सम्यक् रूप से प्रतिपादन किया है। विश्व और तैजस इन दो पादों को उन्होंने कारण तथा कार्य से बढ़, तृतीय पाद प्राज्ञ को कारण से बढ़ यथा चतुर्थपाद को दोनों से आवद्ध बतनाया है। इस एक ही कारिका में गौडपाद ने ब्राह्म के चारों पादों का स्वरूप स्पष्ट कर दिया है।^{२३} इसी प्रकार प्राज्ञ तथा तुरीय के स्वरूप का प्रतिपादन करते हुए गौडपाद ने द्वैताग्रहणरूप समानता के दोनों में होते हुए भी प्राज्ञ को बीजरूप अज्ञान से युक्त तथा तुरीय को उससे निर्मुक्त बतलाते हुए दोनों का भेद स्पष्ट किया है।^{२४}

आचार्य गौडपाद जगत् के सभी पदार्थों को स्वप्नवत् मिथ्या मानते हैं। स्वप्न के पदार्थों के मिथ्यात्व को सिद्ध करने के लिए उन्होंने संवृतत्व, उचित देश व काल का अभाव आदि जो हेतु दिए हैं^{१८}, इन्हीं हेतुओं का उपन्यास आगे चलकर शंकराचार्य ने "मायामात्रं तु कास्त्वेनानभिव्यक्तस्वरूपत्वात्" (ब्र० सू० ३।२।३) सूत्रभाष्य में स्वप्न पदार्थों के मिथ्यात्व की सिद्धि में किया है। जगत् के सभी पदार्थों के मिथ्या-सिद्ध हो जाने से^{१९} एक अद्वैत तत्त्व ही अवशिष्ट रह जाता है, अतः लौकिक तथा वैदिक व्यवहार अविद्याकल्पित है, वास्तविक नहीं। जीवकल्पना का हेतु अज्ञान है, इसे स्पष्ट करते हुए आचार्य गौडपाद कहते हैं कि जिस प्रकार अंधकार में रज्जु के वास्तविक स्वरूप का ग्रहण न होने के कारण उसमें सर्प-कल्पना हो जाती है, उसी प्रकार अज्ञान के कारण आत्मा के वास्तविक स्वरूप का ग्रहण न होकर उसमें विभिन्न कल्पनाएँ हो रही हैं। रज्जु के स्वरूप का निश्चय हो जाने पर (सर्प का) विकल्प निवृत्त हो जाता है, उसी प्रकार आत्मा के अद्वैत का निश्चय होता है। इस विकल्प का कारण माया ही है।^{२०} वस्तुतः न यहाँ कोई प्रलय है, न उत्पत्ति है, न कोई बद्ध है, न साधक है, न मुमुक्षु है और न कोई मुक्त है, इस प्रकार का ज्ञान ही पारमात्मिक ज्ञान है।^{२१}

आकाश के दृष्टान्त से आत्मा को सूक्ष्म, व्यापक, असंय तया निरवयव सिद्ध करते हुए आचार्य गौडपाद कहते हैं कि जिस प्रकार घटाकाश आदि की उत्पत्ति और विनाश घट उपाधि के कारण होता है और वस्तुतः आकाश के उत्पत्ति और विनाश नहीं होते, न घटाकाश घूलि, धूम आदि से संस्पृष्ट ही होता है, उसी प्रकार आत्मा के उत्पत्ति-विनाश भी अन्तःकरण आदि उपाधियों के कारण ही प्रतीत होते हैं, वस्तुतः नहीं और उन उपाधिगत धर्मों का आत्मा में शेषतः सम्पर्क नहीं होता।^{२२} आत्मा वस्तुतः सब प्रकार के वाग्वापार से रहित, सब प्रकार के अन्तःकरणव्यापार से रहित, अत्यन्त शान्त, नित्यप्रकाशरूप, अचल तथा निर्भय है।^{२३} इसमें किसी प्रकार का ग्रहण और त्याग सम्भव नहीं है। आत्मज्ञान हो जाने पर प्राणी जन्मराहित्य एवं समता को प्राप्त हो जाता है।^{२४} आत्मा में किसी प्रकार के धर्म का सम्बन्ध नहीं है, इसी ज्ञान का नाम अस्पर्शयोग है, किन्तु द्वैती इससे निरन्तर भयभीत रहते हैं क्योंकि वे वहाँ तक नहीं पहुँच सकते।^{२५} इस अस्पर्शयोग की प्राप्ति मनोनिग्रह के अधीन है। दुःखक्षय, प्रबोध और अक्षय्यशान्ति का भी यही कारण है, अतः सभी उपायों के द्वारा मनोनिग्रह करना चाहिए।^{२६}

अज्ञातवाद (दृष्टिस्तुष्टिवाद) की स्थापना करते हुए गौडपाद ने कहा है कि कुछ लोग कहते हैं कि सत् वस्तु की उत्पत्ति सम्भव नहीं है और कुछ कहते हैं कि असत् वस्तु की उत्पत्ति सम्भव नहीं है, वस्तुतः परस्पर विवाद करते हुए वे लोग अज्ञाति की ही स्थापना करते हैं।^{२७} समस्त जीवात्मा स्वभावंतः जरा-मरण से रहित हैं।^{२८} जो कुछ भी प्रपंच जाति के समान भासने वाला, चल के समान भासने वाला तथा वस्तु के समान भासने वाला है, वह वस्तुतः अज, अचल, अवस्तुरूप शान्त एवं अद्वयविज्ञान है।^{२९} जिस प्रकार उल्का का स्फुरण ही ऋजु-वज्र आदि रूपों में भासित होता है उसी प्रकार विज्ञान का स्पन्दन ही ग्रहण-आहूक रूपों में भासित हो रहा है^{३०} तथा जिस प्रकार स्पन्दनरहित होने पर वही उल्का (अलात) आभासरहित व अज है, उसी प्रकार स्पन्दनरहित वह

‘विज्ञान भी आभापरहित एवं अज है।’ अजातवाद के इस अमूल्य सिद्धान्त पर कहीं-कहीं का अधिकार न हो जाए, इस आशका से, अन्त में, आचार्य गौडपाद कहते हैं कि अजाति का सिद्धान्त बुद्धदेव का नहीं है।¹²

गौडपाद के शिष्य तथा शंकर के गुरु¹³ गोविन्दभगवत्पाद ने अद्वैतवेदान्त पर किस ग्रन्थ की रचना की थी, यह ज्ञात नहीं है। कुछ लोगों ने ‘अद्वैतानुभूति’ को इनकी कृति माना है¹⁴ किन्तु अन्य विद्वानों के अनुसार यह शंकराचार्य की कृति है।¹⁵ शंकराचार्य के प्रकरणग्रन्थों के अन्तर्गत ही यह प्रकाशित भी हो चुकी है।¹⁶ श्री गोविन्द-भगवत्पाद के नाम से ‘रसहृदय’ नामक ग्रन्थ अवश्य उपलब्ध होता है, किन्तु यह ग्रन्थ रसायनशास्त्र से सम्बन्धित है।

इसके परचात् अद्वैतवेदान्त के सित्तिज पर एक ऐसे नक्षत्र का उदय होता है जिसकी प्रखर आभा के सामने समस्त प्रकाशपुञ्ज टिमटिमाते दिये के समान प्रतीत होते हैं। यह देखीप्यमान नक्षत्र है—शंकर। इनके स्थितिकाल के सम्बन्ध में विद्वानों में पर्याप्त मतभेद है, किन्तु आजकल विद्वानों का झुकाव इन्हें ७८८ व ८२० ई० के मध्यवर्ती मानने की ओर है।¹⁷ इनके नाम से अनेक ग्रन्थ मिलते हैं, किन्तु इस सबध में प्रामाणिक रूप से कुछ भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि शंकराचार्य के स्थान पर जो भी उत्तराधिकारी हैं, वे सभी शंकराचार्य ही कहलाते हैं। अतः शंकराचार्य के नाम से प्रचलित विपुलग्रन्थ-राशि में से कौन-से आदि शंकराचार्य के हैं तथा कौन-से परवर्ती शंकराचार्यों के, यह साधिकार कहना कठिन है, केवल एकादशोपनिषद्, गीता एवं ब्रह्मसूत्री के भाष्यों तथा कुछ प्रकरणग्रन्थों को छोड़कर जो कि विद्वानों की दृष्टि में असंदिग्ध रूप से आदि शंकराचार्य के द्वारा प्रणीत हैं।

इन्होंने गौडपाद द्वारा प्रचारित अद्वैतवाद तथा मायावाद की प्रबल प्रमाणों और तर्कों के आधार पर प्रसिद्धा की। शंकर केवल ज्ञान से ही मुक्ति मानते हैं तथा ज्ञानकर्म-समुच्चयवाद के विरोधी हैं।¹⁸ उनके अनुसार मुक्ति के लिए कर्मत्याग आवश्यक है।¹⁹ भेदभेद सिद्धान्त का भी इन्होंने मार्मिक युक्तियों से निराकरण किया है। ब्रह्म ही सृष्टि का उपादान व निमित्त कारण है, इसकी स्थापना कर साध्य, -याय, वैशेषिक, सर्वास्ति-वाद, विज्ञानवाद, शून्यवाद, स्याद्वाद आदि सिद्धान्तों का तथा पाचरात्र आदि विरोधी मतों का इन्होंने निराकरण किया है। इनके अनुसार सच्चिदानन्द ब्रह्म ही परमार्थ तत्त्व है, उसमें प्रतीयमान जगत् केवल अज्ञानकल्पित है, पारमार्थिक नहीं।²⁰ जीव और ब्रह्म भिन्न तत्त्व नहीं अपितु एक ही हैं। जीव ब्रह्मरूप ही है, उससे भिन्न नहीं। वेदान्तवाक्य विशुद्ध सिद्ध ब्रह्म का साक्षात् प्रतिपादन करते हैं, वे कर्मविधि, उपासनाविधि या ज्ञान-विधि—किसी भी विधि के अंग बनकर ब्रह्म का प्रतिपादन नहीं करते।²¹ ब्रह्म में आप्य, विकार्य, उत्पाद और संस्कार्य—किसी भी प्रकार की कर्मता नहीं बनती।²² ब्रह्म कूटस्थ नित्य है।²³ मोक्ष ब्रह्मरूप होने से नित्य व अनुत्पाद्य है²⁴, इत्यादि सिद्धान्त शंकर के श्रुतियों तथा प्रबल युक्तियों के आधार प्रतिपादित किए गए हैं।

‘ब्रह्मसूत्रकार और आचार्य शंकर के मध्य में वेदान्त के कुछ आचार्य हुए थे जिनका उल्लेख शंकर ने अपने कृतियों में किया है। विद्वानों के अनुसार शंकर ने अपने

शारीरकभाष्य में “ननु अनेकात्मकं ब्रह्म, यथाऽनेकशास्त्रो वृक्षः-----” इत्यादि पंक्तियों के द्वारा जिस मत का उपन्यास किया है, वह मत भर्तृप्रपंच का है। भर्तृप्रपंच भेदाभेदवादी थे। इनके मत के अनुसार परम तत्त्व एक भी है और नाना भी है, ब्रह्मरूप में एक है तथा जगद्रूप में नाना। जैसे वृक्ष वृक्षत्वेन एक है और शाखात्वेन नाना है। भर्तृप्रपंच के अनुसार जीव नाना तथा परमात्मा के अंश हैं। विद्या, कर्म तथा पूर्वकर्म संस्कार जीव में विद्यमान रहते हैं। अविद्या परमात्मा से अभिव्यक्त होकर जीव में विकार उत्पन्न करती है तथा अनात्मरूप अन्तःकरण में रहती है। उनके मतानुसार जीव परममोक्ष का लाभ करने से पूर्व हिरण्यगमंरूप बनते हैं। हिरण्यगमंरूप अवस्था मोक्ष की पूर्वकालिक अवस्था है। इस अवस्था में परमात्मा का आभिमुख्य जीव के लिए सदा वर्तमान रहता है। ब्रह्म एक होने पर भी समुद्रतरंग के समान द्वैताद्वैत है, जैसे तरंग जलरूप से समुद्र से अभिन्न है किन्तु तरंगरूप से भिन्न।^{१२} आचार्य शंकर ने भर्तृप्रपंच के इस मत का निरास करके अद्वैतमत की स्थापना की है।^{१३}

आचार्य शंकर ने बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्य में ‘अपनिषदंमन्याः’ कहकर जिस मत का उल्लेख व छण्डन किया है^{१४} वह भर्तृप्रपंच का ही मत है, ऐसा आनन्दगिरि का कथन है।^{१५}

शंकर ने उपवर्ण नाम के आचार्य का भी सम्मानसहित उल्लेख किया है—
“वर्णा एव तु शब्द” इति भगवानुपवर्णः।^{१६} इसी प्रकार देहादि से भिन्न आत्मा के अस्तित्व को सिद्ध करते हुए भगवान् शंकर ने “अतएव च भगवतोपवर्णेन प्रथमे तन्त्र आत्मास्तिवाभिधानप्रसक्तौ शारीरके वक्ष्याम इत्युद्धारः कृतः।^{१७} इस प्रकार इनके मत को प्रस्तुत किया है। भास्कराचार्य ने उपवर्ण का उल्लेख किया है—“अत एवोपवर्णाचार्येणोक्त प्रथमपादे आत्मवाचं तु शारीरके वक्ष्याम इति।^{१८} शंकराचार्य तथा भास्कराचार्य के इस कथनों से प्रतीत होता है कि उपवर्ण ने भीमांसा-सूत्रों पर किसी भाष्य, वृत्ति या व्याख्या का निर्माण किया था तथा ब्रह्मसूत्रों पर लिखने का उनका विचार था। भास्कर ने शब्दविचार के समय भी इनके मत का उल्लेख किया है।^{१९} श्रीभाष्य पर तत्त्वटीकाकार का कथन है कि उपवर्ण व बोधायन अभिन्न थे।^{२०}

ब्रह्मदत्त भी वेदान्त के प्रतिष्ठित आचार्य प्रतीत होते हैं। आचार्य शंकर ने अपने बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्य में “अपरे वर्णयन्ति उपासनेनात्मविषयं विशिष्टं विज्ञानान्तरं भावयेत्, तेनात्मा ज्ञायते, अविद्यानिवर्तकं च तदेव, नात्मविषयं वेदवाक्यजनितं विज्ञानमिति।^{२१}—इस प्रकार जिस मत का उल्लेख किया है, उसी मत का उल्लेख सुरेश्वराचार्य ने बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्य के सम्बन्धवाचिक में इस प्रकार किया है—

नियोगपक्षमायित्य विध्यर्थासम्भयो यथा।

एकात्म्यसिद्धौ यत्नेन तयाऽत्र प्रतिपाद्यते।^{२२}

जिसकी टीका में आनन्दगिरि ने इसे ब्रह्मदत्त का मत बतलाते हुए कहा है कि—
“इह तु ब्रह्मदत्तादिमतेन ज्ञानाभ्यासे विधिमाशङ्क्य निरस्यते—।^{२३} सुरेश्वराचार्य ने नेष्कर्म्यसिद्धि में भी इस मत का उपन्यास किया है—“केचित् स्वसम्प्रदायवत्तावट्म्भा-

दाह —यदेतत् वेदान्तवाक्यादह ब्रह्मिति विज्ञान समुत्पद्यते, तन्नैव स्वोत्पत्तिमात्रेण अज्ञान निरस्यति । किं तर्हि । अहम्यहनि द्राघीयसा कासेनोपासीनस्य सतो भावनोपच-
याभिश्शेषोपमज्ञानमपवच्छति 'देवो भूत्वा द्वेषानप्येति' इति श्रुते ।^{१२} तथा इसकी व्याख्या
विद्यासुरभि मे लिखा है कि यहाँ 'केचित्' शब्द ब्रह्मदत्त आदि के लिए प्रयुक्त हुआ है—
'केचिद् ब्रह्मदत्तादय ।'

इस प्रकार ब्रह्मदत्त के अनुसार वेदान्तवाक्यों में जो 'अह ब्रह्म' ज्ञान उत्पन्न होता है वह अपनी उत्पत्तिमात्र से ही अज्ञान को नष्ट नहीं कर देता अपितु दीर्घ समय तक निरन्तर उसकी उपासना करते रहने पर भावनोपचय से सम्पूर्ण अज्ञान नष्ट होता है, अतः सभी आत्मज्ञान उत्पन्न होता है, वेदान्तवाक्यों से साक्षात् नहीं । अतः ब्रह्मदत्त के अनुसार, ओपनियद ज्ञान की प्राप्ति तथा वास्तविक मुक्ति में कालान्तरान रहता है । इस अन्तराल में, जब तक कि जिज्ञासु (उपासक) ससारावस्था में है, उसे सभी बंधकर्मों का सम्पादन करना चाहिए ।^{१३} इन कर्मों के न करने से पाप होता है, जो कि जिज्ञासु को जन्म-मरण-मूछसा में बाँध देता है । इसलिए एकाकी ज्ञान ही, जब तक कर्म से समुच्चित न हो, मोक्ष के लिए पर्याप्त नहीं है ।

सुन्दरपाण्ड्य नामक आचार्य का भी यन्-तत्र उल्लेख मिलता है । कुछ लोगों का कहना है कि उन्होंने वेदान्त के किसी प्राचीन भाष्य अथवा वृत्ति पर कारिकाओं में एक वार्त्तिक की रचना की थी ।^{१४} शंकराचार्य ने समन्वयाधिकरण की अन्तिम भाष्य-पंक्तिओं में तीन श्लोक उद्धृत किये हैं—

गीर्णमिष्यारमनोऽसत्त्वे पुत्रदेहाविवाधनात् ।
सद्ब्रह्माहमाहमित्येष ओधि कार्यं कथं भवेत् ।
अन्विष्टः स्यात् प्रमार्तव पाप्मदोषादिवर्जितः ॥
देहारमप्रत्ययो यद्वत् प्रमाणत्वेन कल्पितः ।
लौकिकं तद्वदेवैव प्रमाण त्वाऽऽत्मनिश्चयात् ॥^{१५}

पञ्चपादिका के व्याख्याकार आत्मस्वरूप के कथनानुसार ये तीनों श्लोक सुन्दरपाण्ड्य के हैं—'श्लोकत्रय सुन्दरपाण्ड्यप्रणीतप्र माणयतीत्याह - ।'^{१६}

आचार्य अमलानन्द सखस्वती ने भी सुन्दरपाण्ड्य के नाम से तीन श्लोक उद्धृत किये हैं—'आह चात्र निदर्शनमाचामसुन्दरपाण्ड्य'

नि श्रेण्यारोहणप्राप्यं प्राप्तिमात्रोपपादि च ।
एकमेव फल प्राप्तुमुभावारोहतो यदा ॥
एकसोपानवर्त्यको भूमिष्ठश्चापरस्तयो ।
उपलोद्विज्यस्तुत्य प्रतिबन्धश्च नान्तरा ॥
विरोधिनोस्तदेको हि तत्फल प्राप्नुयात्तयो ।
प्रथमेन गृहीतेऽस्मिन्पश्चिमोऽन्तरेणमुधा ॥ इति ।^{१७}

कुमारिल भट्ट ने भी तत्रवार्त्तिक में 'आह च' कहकर पाँच श्लोक उद्धृत किए हैं

जिनमें तीन श्लोक उपर्युक्त हैं तथा दो इस प्रकार हैं—

तेन यद्यपि सामर्थ्यं प्रत्येकं सिद्धमन्यदा ।
तथापि युगपद् भावे जघन्यस्य निराक्रिया ॥
अन्यथेव हि शून्येषु दुर्वलैरपि धर्यते ।
अन्यथा धलवद्प्रस्तः सर्वशक्तिसंघे सति ॥^{१३}

यहाँ यह कहने की आवश्यकता नहीं कि कुमारिल के द्वारा 'आह च' कहकर उद्धृत उपर्युक्त ५ श्लोक आचार्य सुन्दरपाण्ड्य के ही हैं। कुमारिल ने अग्यत्र भी 'आह च' कहकर दो श्लोक उद्धृत किये हैं—

'आह च—'अप्यश्वेवप्रमाणत्वाद्बुद्धिभेदादि ततोऽधिकम् ।
धर्मापानुपयुक्तं सदानर्थक्यं प्रपद्यते ॥'^{१४}
'आह च—'साध्यसाधनसम्बन्धः सर्वदा भावनाश्रयः ।
तेन तस्य न सिद्धिः स्याद् भावनाप्रस्पयाद्वते ॥'^{१५}

ये दोनों श्लोक भी आचार्य सुन्दरपाण्ड्य के हैं—ऐसा विद्वानों का मत है ।^{१६}

इन सभी उद्धरणों से जहाँ इस बात पर प्रकाश पड़ता है कि वेदान्त व मीमांसा—दोनों के आचार्यगण सुन्दरपाण्ड्य को सम्मानपूर्ण स्थान देते रहे हैं, वहाँ उक्त आचार्य के सिद्धान्तों पर भी प्रकाश पड़ता है।

समन्वयाधिकरण में उद्धृत के श्लोकों के अनुसार आचार्य सुन्दरपाण्ड्य की मान्यता है कि आत्माभिमान दो प्रकार का होता है—गौण आत्माभिमान तथा मिथ्या आत्माभिमान। पुत्रादि में आत्माभिमान गौण है, जैसे पुत्र के दुःखी होने पर व्यक्ति स्वयं को दुःखी समझता है। यह एगत्वं का अभिमान नहीं है, क्योंकि पुत्र में और स्वयं में भेद व्यवहारसिद्ध है। इसीलिए इसे गौण आत्माभिमान कहा गया है। देहादि में आत्माभिमान मिथ्या आत्माभिमान है, इसमें अभेद का अनुभव होता है। दो प्रकार का आत्माभिमान लोक-व्यवहार का कारण है तथा इस आत्माभिमान के अभाव में लोक-व्यवहार का उच्छेद ही जाता है। 'मैं सद्ब्रह्मा आत्मा हूँ'—यह बोध होने पर सब कार्यों की निवृत्ति हो जाती है। अन्वेष्टव्य आत्मा के ज्ञान से पूर्व ही आत्मा में प्रमातृत्व है। पाप-दोषादि से रहित वह प्रमाता ही अन्विष्ट हुआ शुद्धात्मा है। जिस प्रकार देहादि में आत्माभिमान कल्पित होता हुआ भी लोक-व्यवहार में प्रमाण माना जाता है, उसी प्रकार प्रत्यक्षादि लौकिक प्रमाण भी आत्मसाक्षात्कारपर्यन्त प्रमाण माने जाते हैं।

कुछ लोगों का कहना है कि द्रविड़ नामक आचार्य ने छान्दोग्योपनिषद् तथा श्रृङ्गारण्यकोपनिषद् पर भाष्य की रचना की थी।^{१७} शंकराचार्य ने माण्डूक्योपनिषद्-भाष्य में 'आगमवित्' कहकर इनका उल्लेख किया है। आत्मा में अमुखित्वादि का कथन सुखित्व आदि की निवृत्ति के लिए ही है, इसमें प्रमाण रूप से उपन्यास करते हुए 'सिद्धं तु निवर्तकत्वात् इति आगमविदां सूत्रम्'—इस भाष्य में 'आगमवित्' शब्द के द्वारा द्रविड़ाचार्य का ही उल्लेख किया गया है।^{१८}

इन आचार्यों के अतिरिक्त ब्रह्मनन्दी, टंक, गुरुदेव, मारुचि, कपर्दी आदि के नाम

भी इस परम्परा में लिए जाने हैं किन्तु इनके दार्शनिक मिथ्यान्त क्या थे, स्पष्ट नहीं है।

आचार्य शंकर ने तर्कपाद में सूत्रनिर्दिष्ट मार्ग का अनुगमन करते हुए विभिन्न मतवादों की आलोचना कर अद्वैतसिद्धान्त को दृढिमा प्रदान की है किन्तु सबसे भयंकर प्रहार उन्होंने बौद्धों पर ही किए हैं।

शंकर के ही समय में अद्वैतवेदान्त में एक और महत्त्वपूर्ण व्यक्तित्व उभरकर सामने आता है—आचार्य मण्डन मिश्र का। इनका समय अष्टम शताब्दी माना जाता है।^{१६} ये पूर्वमीमांसा व उत्तरमीमांसा—दोनों के प्रकाण्ड विद्वान् थे। विधिविवेक, भावनाविवेक, विघ्नमविवेक, स्फोटसिद्धि तथा ब्रह्मसिद्धि इनके अनुपम रत्नग्रन्थ हैं। यद्यपि मण्डन मिश्र भी शंकर के समान अद्वैत वेदान्त के अनुयायी हैं तथापि कतिपय विचार बिन्दुओं पर उनका स्वतन्त्र व्यक्तित्व स्पष्टतः झलक उठता है। आचार्य मण्डन ब्रह्म की शब्दात्मकता स्वीकार करते हैं।^{१७} वे स्फोटवाद को मानते हैं जिसके प्रतिपादन के लिए उन्होंने 'स्फोटसिद्धि' नामक ग्रन्थ की रचना की, जबकि शंकर ने स्फोटवाद का खण्डन किया है।^{१८} मण्डन के अनुसार वेदान्तवाक्यों में परोक्ष ब्रह्मज्ञान उत्पन्न होता है, ब्रह्मसाक्षात्कार के लिए उपासनादि की आवश्यकता है। अपने कथन को स्पष्ट करते हुए वे कहते हैं कि शब्द-प्रमाण के द्वारा तत्त्व का निश्चय हो जाने पर मिथ्याज्ञान की निवृत्ति भी हो जाती है और कभी-कभी कारण विषेय से मिथ्याज्ञान की अनुवृत्ति भी होती रहती है, जैसे आप्तवचन के द्वारा एकवचननिश्चय हो जाने पर भी द्विवचन आदि मिथ्याज्ञान की अनुवृत्ति कितने ही व्यक्तियों को होती ही रहती है। अतः उस मिथ्याज्ञान की निवृत्ति के लिए शोकसिद्ध तत्त्वदर्शनाभ्यास की आवश्यकता है। तत्त्वदर्शन का अभ्यास तत्त्वदर्शनजन्यसंस्कार को दूढ़ बनाता हुआ अविज्ञारूप पूर्वसंस्कारों की निवृत्ति करके अपने कार्य को उत्पन्न करता है। इस प्रकार शब्दप्रमाण द्वारा तत्त्वज्ञान हो जाने पर भी अन्तर्निहित मिथ्याज्ञान के अभ्यास से निष्पन्न दूढ़ संस्कारों की निवृत्ति के लिए तत्त्वदर्शन के अभ्यास की आवश्यकता है, इसीलिए "आत्मा वाऽरे द्रष्टव्यं चोत्थ्वी मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः"—इस श्रुति में श्रवण के बाद भी मनन और निदिध्यासन का विधान किया गया है और इसीलिए शम, दम, ब्रह्मचर्य, यज्ञ आदि साधनों का भी विधान है, अन्यथा उनका उपदेश निरर्थक होता।^{१९} शंकर के अनुसार तत्त्वमस्यादि वाक्य ब्रह्मसाक्षात्कार में साक्षात् कारण हैं, ध्यान की आवश्यकता नहीं। ध्यान केवल साक्षात्कार के प्रतिबिम्ब की निवृत्ति के लिए उपादेय हो सकता है, न कि ब्रह्मसाक्षात्कार के प्रसि कारण।^{२०} शंकर ज्ञान होने पर भी उस ज्ञान से अशेष कर्मों का क्षय नहीं मानते किन्तु 'तस्य तावदेव चिर यावन्न विमोक्षे, अथ सम्पत्त्ये' (छा० ६।१५।२)—इस श्रुति के अनुरोध से जिनका कार्य आरम्भ नहीं हुआ है ऐसे सचित्त कर्मों का ही ज्ञान से नाश मानते हैं। आरम्भ कर्मों का ज्ञान से नाश नहीं मानते। इसलिए ज्ञान होने के बाद भी जब तक प्रारब्ध कर्मों का नाश नहीं हो जाता तब तक जारी रहता है और यही जीव-मुक्ति की अवस्था है।^{२१} गीता में जो स्थितप्रज्ञ का स्वरूप बतलाया गया है^{२२}, वह जीवन्मुक्त का ही है। किन्तु मण्डन स्थितप्रज्ञ की ज्ञानी न मानकर साधक मानते हैं और ब्रह्मज्ञान के बाद, उनके अनुसार, सभी कर्मों का नाश हो जाता है। 'तस्य तावदेव चिर'

इस श्रुति की व्याख्या वे इस प्रकार करते हैं, कि ज्ञान के पश्चात् कर्मों का नाश होने से—देहपात होगा किन्तु वह देहपात ज्ञान के अनन्तर ही होगा, अतः तत्त्वज्ञान के पश्चात् देहपात की प्रतीक्षा करनी होगी, इसलिए केवल 'चिरं' न कहकर 'तावदेव चिरं...' कहा गया है। किसी को ज्ञान होते ही तत्काल मुक्ति प्राप्त हो जाती है और किसी को कुछ काल तक संस्कारवश विलम्ब होता है; जैसे रज्जुज्ञान हो जाने पर किसी को तत्काल भयकम्पादि की निवृत्ति हो जाती है और किसी में, रज्जु ज्ञान होने पर भी, भयकम्पादि अनुवर्तमान रहते हैं। इसलिए ब्रह्मज्ञान हो जाने पर सर्वकर्मों का नाश होने पर भी भूज्यमान कर्म के संस्कार के कारण शरीर की स्थिति रहती है।^{१४} अविद्या के आश्रय के सम्बन्ध में भी आचार्य मण्डन मिश्र का अपना विशिष्ट मत है। उनके अनुसार अविद्या का आश्रय जीव है।^{१५}

इस प्रकार शंकर के समय में ही अद्वैत-वेदान्त की शांकर व माण्डन—दो धाराएँ स्पष्टतः प्रवाहित हो रही थी।

इसी प्रसंग में भास्कराचार्य का नाम भी उल्लेखनीय है। ये भेदाभेदवादी और ज्ञानकर्मसमुच्चवादी थे। ये शंकर के परवर्ती थे तथा ग्रन्थसूत्रों पर किये गए शांकरभाष्य का प्रत्याख्यान करने के लिए इन्होंने भी ग्रन्थसूत्रों पर एक भाष्य की रचना की थी।^{१६} इनके सिद्धान्तों पर 'भासीचनभंगिमा' नामक उन्मेष में प्रकाश डालने का प्रयास किया जाएगा।

शंकराचार्य के साक्षात् शिष्यों में सुरेश्वर^{१७} का नाम बड़े आदर के साथ लिया जाता है। इनका समय विद्वानों ने अष्टम शताब्दी माना है।^{१८} इनकी कीर्ति के स्तम्भ दो ग्रन्थ हैं—बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्यवार्त्तिक और नैष्कर्म्यसिद्धि। नैष्कर्म्यसिद्धि में, जैसा कि नाम से ही स्पष्ट है, उन्होंने मोक्षप्राप्ति के लिए कर्मसाधनता की अनुपयोगिता प्रतिपादित की है। इस प्रसंग में उन्होंने भर्तृ प्रपञ्च, ब्रह्मदत्त और मण्डन के ज्ञानकर्मसमुच्चयवाद का खण्डन किया है।^{१९} बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्यवार्त्तिक में भी सुरेश्वराचार्य ने इस मत का खण्डन किया है।^{२०} इस सम्बन्ध में यह ध्यान देने की बात है कि जो अद्वैतवादी कर्म की अनुपयोगिता का प्रतिपादन करते हैं, वह मोक्षप्राप्ति के प्रति उसमें कारणता के परिहार के लिए है। सुरेश्वर कहते हैं कि वेदान्तवाक्य-श्रवण से ही ब्रह्म का साक्षात्कार ही जाता है, प्रसंगानादि की कोई आवश्यकता नहीं है। वेदान्तवाक्य-श्रवण के अनन्तर ब्रह्मसाक्षात्कार के लिए प्रसंगान की आवश्यकता को स्वीकार करने का अर्थ है कि वेदान्तवाक्य निरर्थक है, जिस ब्रह्मसाक्षात्कार को सम्पन्न कराने में वेदान्तवाक्य असफल है, वहाँ प्रसंगान सफल है और प्रमाण है। इस प्रकार की मान्यता, सर्वथा निराधार है, ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार चक्षु से रसनेन्द्रिय का विषय ग्रहण करने की कल्पना।^{२१} सुरेश्वराचार्य ने भेदाभेदवाद का भी खण्डन किया है।^{२२} सौगत सिद्धान्त भी इनके तीक्ष्ण प्रहारों का शिकार होने से बच न सका।^{२३} यहाँ यह बतला देना आवश्यक है कि सुरेश्वर ने शंकर की निदर्शन-पंक्ति से बाहर चरण-विन्यास करने का प्रयास नहीं किया है। शंकराचार्य तथा अन्य अद्वैतवेदान्ताचार्यों, विशेषकर शंकर और मण्डन में,

जहाँ पारस्परिक मतभेद है, वहाँ उन्होंने पूर्ण निष्ठा के साथ शङ्कर का ही अनुगमन किया है।

आचार्य शङ्कर के साक्षात् शिष्यों में पद्मपादाचार्य^{१२४} का नाम भी विशेष उल्लेखनीय है। इनका स्थितिकाल ८२० ई० के आस-पास माना जाता है।^{१२५} इनकी प्रतिष्ठा का आधारग्रन्थ है शङ्कर के शारीरिक भाष्य पर लिखित 'पञ्चपादिका' नामक व्याख्या। यह व्याख्या चतुःसूत्रीपर्यन्त ही उपलब्ध है। इसी व्याख्या-बीज से आगे चलकर विवरण-प्रस्थानबृक्ष अकुरित हुआ।

आचार्य पद्मपाद अम्याकृत, अविद्या, माया, प्रकृति, अवग्रहण, अव्यक्त, तमस्, कारण, तप, महासृष्टि, निद्रा, आकाश को पर्यायवाची मानते हैं।^{१२६} यह अविद्या या माया ही चैतन्य ब्रह्म के वास्तविक स्वरूप को आन्ध्रादित कर लेती है जो इस अविद्या की कर्मपूर्णप्रज्ञासत्कारचित्रभित्ति जीवत्वापादिका है। यह अविद्या परमेस्वरान्निष्ठ होने पर विज्ञानक्रियाशक्तिव्याप्यरूप परिणामविशेष को प्राप्त करती है तथा सभी प्रकार के कर्तृत्वभोक्तृत्व का आधार बनती है। कूटस्थ चैतन्य ब्रह्म के सवलन से प्रकाश को प्राप्त कर यह अविद्या अहंकार कहलाती है। इसी अहंकार के कारण बुद्धात्मा को मोक्षा भ्रमण लिया जाता है।^{१२७}

अविद्या के आश्रय और विषय के सम्बन्ध में आचार्य पद्मपाद का क्या दृष्टिकोण था, यह अत्यन्त स्पष्ट नहीं है, यद्यपि आगे चलकर उनके व्याख्याकार प्रकाशाश्रम ने ब्रह्म को ही अविद्या का आश्रय व विषय सिद्ध किया है।^{१२८} पद्मपाद ने अविद्या की ब्रह्मात्मिका शक्ति को जगत् का उपादान कारण माना है।^{१२९}

प्रपञ्च और ब्रह्म के अभेद का प्रतिपादन करते हुए पद्मपादाचार्य ने प्रतिबिम्ब-बाद का सहारा लिया है। उनका कहना है कि जिस प्रकार बिम्ब से प्रतिबिम्ब वस्त्वन्तर नहीं है, उसी प्रकार ब्रह्म से यह प्रपञ्च (अनिदमश) भिन्न नहीं है, वस्त्वन्तर नहीं है, वह वही है—अभिन्न है।^{१३०} 'तत्त्वमसि' आदि महावाक्यों से प्रतिबिम्बस्थानीयजीव में बिम्बस्थानीयब्रह्मरूपता का बोधन किया जाता है।^{१३१} शास्त्रीय व्यवहार भी प्रतिबिम्ब में पारमार्थिक बिम्बरूपता का समर्पण करता है।^{१३२}—

“नेक्षेतोद्यन्तमादित्य नास्त यान्त ब्रह्मचन।

नोपरस्त न चारिस्थ न मध्य नभसो गतम् ॥”*

आगे भी इसी सिद्धान्त को स्पष्ट करते हुए कहते हैं कि जीव प्रतिबिम्बरूप ही है, हम सबका प्रत्यक्षचिद्रूप है, उसमें अन्तःकरण की जड़ता नहीं होता। वह अपना स्वरूप कर्तृत्वादियमों से युक्त मानता है, बिम्बरूपब्रह्मरूपता को नहीं मानता। इसलिए जब बिम्बरूप ब्रह्म का साक्षात्कार हो जाता है, तब मिथ्याज्ञान नष्ट हो जाता है।^{१३३}

इसी प्रकार खण्डादि में विविध भ्रान्ता,^{१३४} स्वाध्यायाध्ययनविधि का फल अक्षर-ग्रहण मानना^{१३५} आदि कुछ पद्मपादाचार्य के अभिमत हैं, जिनको प्रकृत शोध प्रबन्ध के 'मालोचनभगिमा' नामक उन्मेष भ प्रस्तुत करने का प्रयास किया गया है। आचार्य पद्मपाद ने यथावसर बौद्धमत का भी खण्डन किया है।^{१३६}

इसके पश्चात् अद्वैतवेदान्त की पवित्र वैदिक भूमि पर आचार्य वाचस्पति मिश्र का पदार्पण होता है।

२. अद्वैतवेदान्त की सामयिक भाँग और 'भामती' का जन्म

भारत के नितान्त प्रोन्नत उज्ज्वल मस्तिष्कहिमधिरि से विविध दर्शनसरिताएँ^{१८} वैदिकविचारपूरित हो विश्व के विशाल आध्यात्मिक क्षेत्रों की पवित्रता और शान्ति प्रदान करती हुई अनादिकाल से प्रवाहित हैं। समय के दुष्प्रभाव से उन पुण्यतोया तटिनियों में विक्षोभ, उत्थ्रान्ति और विरोधी मतवाद के आप्लावन भयंकर रूप में आने लगे जिससे न केवल उनका प्रवाह ही अवरोध व दूषित हुआ अपितु किसी-किसी के तट-बन्ध भी विघ्वस्त होने लग गए; जैसे सांख्य-दर्शन का किसी समय का महानद एक पतली-सी धारा के रूप में अवशिष्ट रह गया था और वह धारा भी बौद्धों तथा जैनों की धाराओं की विपरीतोरक्रान्ति से अवरोध-सी हो चली थी। मीमांसकगण भी उस झंझावात में अपने टूटे बौद्धों की बाँधने एवं आक्रमण का सामना करने के लिए भयंकर संघर्ष में लगे थे। न्यायवैशेषिकगण अपनी विचारधाराओं के संरक्षण में भी जी-जान से जुटे थे। योग की कैवल्यप्राप्तिभारा चित्तनदी भी विरोधी काट-छाँट से अछूती न बची थी। आचार्यगण उसकी मर्यादा और पवित्रता बनाए रखने के लिए एड़ी-चोटी का पसीना एक कर रहे थे। वेद-वेदान्त के पवित्रजाह्नव-प्रवाह की सुरक्षा में कैरल से कश्मीर, द्रविड़ से मिथिला तक की प्रबुद्ध चेतना बढपरिकर हो गई थी। कुमारिल भट्ट, मण्डन मिश्र, आचार्य शंकर, महर्षि पतंजलि, पतिल स्वामी और भारद्वाज उद्योतकर जैसे विद्वद्बृषभ बौद्धों की अकल्पित विद्रोहाग्निज्वालाओं को शांत करने में अद्भुत कौशल का परिचय दे रहे थे, फिर भी विरोधिमतवाद-झंझावात के प्राबल्य ने वैदिक सरित्सिनाओं की सुरक्षा-पंक्तियों को जलैरित-सा कर दिया था।

किन्तु सबसे गम्भीर संकट अद्वैतवेदान्त पर आया था क्योंकि वह न केवल बौद्धों जैसे अवैदिक मतवादी की मार का शिकार हुआ था अपितु अपने सहोदर सम्प्रदायों की दृष्टि में भी उसका व्यक्तित्व सदिग्ध हो चला था और उस पर प्रच्छन्नबौद्धता का आरोप लगाया जाने लगा था—“मायावादमसच्छास्त्रं प्रच्छन्नं बौद्धमेव च।” वेदान्त का डोल पीढ़ने वाले कुछ आचार्यगण ही उसे बौद्धमतावलम्बी कहने लगे थे।^{१९} इसके अतिरिक्त एक दूसरा संकट भी था जो कि अपेक्षाकृत अधिक गम्भीर एवं आन्तरिक था। शंकर और मण्डन का कुछ विन्दुओं पर आधारित पारस्परिक मतभेद अभी दो भिन्न धाराओं के रूप में प्रवाहित हो रहा था। किसी भी विद्वान् ने इन दोनों विचारधाराओं में सामंजस्य-स्थापन का प्रयास नहीं किया। यदा-कदा केवल शंकरधारा के प्रवाह को ही प्राबल्य प्रदान किया गया। यह संयोग की ही बात थी कि इस बीच मण्डन के पक्ष को उजागर करने के लिए किसी भी (उग्रपन्थी) महारथी ने लेखनी न उठाई और शंकरपक्ष आक्षेपों से बचा रहा। ऐसी स्थिति में दो ही सम्भावनाएँ थीं; प्रथम कि ब्रह्मसिद्धिकार का पक्ष उपेक्षा का शिकार होकर विलीन हो जाता और अद्वैतवेदान्त, इस प्रकार, एक अमूल्यनिधि से वंचित हो जाता; द्वितीय कि कोई विद्वान् आचार्य उसकी रक्षा व पुष्टि के

लिए लेखनी उठाता, शास्त्ररचना की अपेक्षा उसका औचित्य सिद्ध करने का प्रयास करता और इस प्रकार सहज ही अद्वैतशिविर में कभी भी समाप्त न होने वाला गृहयुद्ध छिड़ जाता जिससे केवल विरोधी मतवाद ही लाभान्वित होते और सम्भवतः आज वैदिक विचारधाराओं में अद्वैतवेदान्त की जो प्रतिष्ठा है उसका रूप कुछ और ही होता।

यह एक संक्षिप्त-सौ श्रांकी यो आचार्य वाचस्पति मिश्र के समक्ष होते समय की। ऐसे सकलकाल में आचार्य वाचस्पति मिश्र जैसे गम्भीर चिन्तकों के दायित्वपूर्ण ओजस्वी वर्षस्व का समतथा जाना स्वाभाविक था। अपनी समस्त दार्शनिक पद्धतियों के मूलस्रोत मीमांसा के अभिरक्षण में सर्वप्रथम आचार्य वाचस्पति मिश्र ने अपना महत्त्वपूर्ण योगदान देना आरम्भ कर दिया। भण्डन मिश्र के ग्रन्थ 'विधिर्विवेक' पर, 'न्यायकणिका' नाम की व्याख्या लिखकर बौद्ध-जगत को विपुलकाय न्यायकृतकाशराशि में न्यायवादिनी की एक कर्णिका फेंक दी। 'न्यायकणिका' में शङ्कराचार्य और कुमारिल भट्ट का स्मरण सम्मानपूर्वक करते हुए यह स्पष्ट ध्वनित कर दिया गया है कि उनके पास की वृद्धता और सुस्थिरता के लिए पूर्ण प्रयास किया जा रहा है। विद्वान्, धर्मकीर्ति, शान्तरहित, कमलशील तर्क के जिन बौद्ध विद्वानों ने मीमांसा का घोर खण्डन किया था, अवसर निकास-निकास प्रबल एवं अकाट्य युक्तियों से उनका प्रतिविधान वाचस्पति मिश्र ने किया है।^{१२२}

महत्-सम्मत शाब्दबोध प्रणाली को प्रतिपक्ष-न्यायसामर्थ्य से दृढ़-सी हो गई थी, उसे अनुप्राणित और सजीवित करने के लिए 'उत्तर्विन्दु' का निर्माण हुआ। इतने पर भी विरोधी मतवादों की शक्ति का समुद्योगमल्लो होत न देख उद्योतकर के अर्जुन न्याय-वास्तिक का उद्धार करने के बहाने न्यायवास्तिकतात्पर्यटीका का निर्माण किया। इस समय न्याय के आन्तरिक प्रांगण में बौद्धसंघर्ष केन्द्रित-सा हो गया था। न्यायसूत्रों के समालोचक दसुबण्डु और न्यायभाष्य के समीक्षक विद्वान् का वास्तिककार उद्योतकर ने अत्यन्त प्रौढ़ युक्तियों से खण्डन कर दिया था, किन्तु धर्मकीर्ति, शान्तरहित और उनके अनुयायी बौद्ध विद्वानों ने उनसे कमकर लोही लिया था। न्यायवास्तिक का पूर्ण शरीर उनके प्रहारों से अतविद्यत हो गया था। वाचस्पति मिश्र ने भयकर संघर्ष की घण्टी जवाब में कूदकर न्यायवास्तिकतात्पर्यटीका की धनपौर घटाओं से विरोधी योद्धाओं पर भयकर उपलवृष्टि की और न्याय के दृढ़ कनेवर की शीतल वर्षा से अभिषिक्त कर उसे हरा-भरा किया। तात्पर्यटीका के विजयध्वज की फडफड़ाहट से समस्त सौगत-विद्वान्त का हृदय घडक उठा और सम्भवतः उसकी यह घडकन अन्तिम थी। इतना ही नहीं, वाचस्पति मिश्र ने न्यायदर्शन की 'न्यायसूचीनिबन्ध' की रेखाओं में सीमाकर्म इस प्रकार कर दिया कि भविष्य में उसमें किसी प्रकार की विप्लुति उत्पन्न न की जा सके। साध्य-सप्तति के रूप में बचा-बुचा साध्य-हृदय शान्तरहित के विकराल हाथों में पकड़ कर दिन गिन रहा था। 'माध्यतत्त्वकीमुदी' की पीथुप-वर्षा ने उसमें नवजीवन का संचार किया। योगभाष्य की यमोद्यवलिमा धूमिल हो चली थी। 'उत्तर्वैशारदी' ने उसे फिर से अपनी सहजशुक्लिमा प्रदान की। शास्त्रमतवाद की छाया योगदर्शन के विमलदर्पण में आरोपित करने वाले व्यक्तियों का वाचस्पति मिश्र ने भ्रम-परिहार किया और व्यपकेतु के शुभ-

मस्तिष्क से योगजाह्नवी का प्रादुर्भाव उद्घोषित कर वैदिक योगियों की परम्परा का परिपोषण किया। 'तत्त्ववैशारदी' ने योग के रहस्यों को ही अभिव्यक्त नहीं किया, सांख्य-सिद्धान्तों को गरिमा एवं निखार भी प्रदान किया।

आचार्य बाचस्पति मिश्र जैसे कुशल व मृदु परीक्षक से अद्वैत वेदान्त की विपन्नावस्था भी छिपी न रह सकी। जैसाकि संकेत किया जा चुका है, उस समय अद्वैत वेदान्त की दो प्रधान आवश्यकताएँ थीं—प्रथमतः उमे बौद्धावर्त्मितारूप अवैदिकता के कलंक से बचाना तथा द्वितीयतः शंकर व मण्डन की भिन्न धाराओं में सामंजस्य-स्थापन। आचार्य बाचस्पति मिश्र ने इन दोनों आवश्यकताओं को पूर्ण किया। पहले उन्होंने 'दह्य-सिद्धि' के तत्त्व-रत्नों की उपेक्षा के अन्धकार में निकाल कर प्रकाश में लाने का प्रयास किया, तत्त्व-समीक्षा टीका के रूप में, जिससे कि उस अमूल्य निधि के अस्तित्व व महत्त्व का भान स्वपर सभी मतावलम्बियों को हो जाए। तत्पश्चात् बौद्धों के प्रभावक्षेत्र से अद्वैत वेदान्त को बचाने, उसकी वैदिक निष्ठा को सिद्ध करने के लिए तथा शंकर व मण्डन की विचारधाराओं में समंजसता स्थापित करने के लिए दूसरा प्रयास शंकर के शारीरक भाष्य की विवृति के रूप में किया और इस प्रकार अद्वैतवेदान्त की तात्कालिक मांग के रूप में 'भामती' का जन्म हुआ।

३. प्राक्तन अद्वैतीय भान्यता-प्रवाह

(१) अज्ञान के आश्रय और विषय की एकता का प्रवाह

अज्ञान की आश्रयता और विषयता का निरूपण करते हुए प्राचीन आचार्यों ने माना था कि अज्ञान का आश्रय और विषय एकमात्र शुद्ध चैतन्यस्त्व ही होता है, जैसाकि सुरेश्वराचार्य ने कहा है कि अविद्या स्वाश्रय नहीं हो सकती। संसार में दो प्रकार के पदार्थ हैं—आत्मा और अनात्मा। अनात्मा अविद्या का आश्रय नहीं हो सकता। अविद्या अनात्मा का स्वरूप ही है। इसलिए एक ऐसे अधिष्ठान में जो कि अविद्यास्वरूप वाला ही है, द्वितीय अविद्या नहीं रह सकती। यदि यह सम्भव भी होता तो फिर यह द्वितीय अविद्या उस मौलिक अविद्या में कौन-सी नवीन विशेषता उत्पन्न करेगी? अनात्मा को ज्ञान-प्राप्ति सम्भव नहीं। दूसरी बात यह है कि अनात्मा स्वयं ही अविद्याजन्म है। अतः अविद्या, जो कि अनात्मा से पहले ही विद्यमान है, उस पर आधित नहीं हो सकती जिसकी कि वह जनक है। अविद्या के अतिरिक्त अनात्मा का अपना कोई स्वतन्त्र स्वरूप ही नहीं है। ये सभी तर्क अनात्मा को विषय मानने के विरुद्ध भी दिए जा सकते हैं। इस प्रकार अनात्मा न तो अविद्या का आश्रय है और न विषय। परिशेषतः शुद्ध चैतन्य आत्मा (ब्रह्म) ही अविद्या का आश्रय और विषय है।^{१०२} संक्षेपशारीरककार सर्वज्ञात्म मुनि ने भी कहा है—

“आश्रयत्वविषयत्वभागिनो निर्विभाषितिरेव केवलाः।

पूर्वसिद्धतमसो हि पश्चिमो नाऽश्रयो भवति नापि गोचरः॥”^{१०४}

जैसे लोकप्रसिद्ध अन्धकार जिस स्थान पर होता है उसे ही आवृत किया करता है, अन्य-

स्थलीय अन्धकार अन्वदेशीय वस्तुओं का आवरण नहीं किया करता, इस प्रकार अन्वय-व्यतिरेक की परिपाटी यह स्वीकार देती है कि अन्धकार का आश्रय और विषय एक ही होता है, ठीक उसी प्रकार माया, अविद्या या अज्ञान का आश्रय और विषय एक ही तत्त्व होना चाहिए। अज्ञान के विरोधी ज्ञान का स्वभाव भी ठीक वही होता है जैसा कि प्रकाश का। प्रकाश सदैव अपनी आश्रित वस्तु को प्रकाशित किया करता है। इस प्रकार प्रकाश का आश्रय और विषय एक ही होता है। इसी तरह ज्ञान का आश्रय और विषय एक ही माना जाता है। यद्यपि प्रकाश का उत्पादक-आश्रय प्रदीप होता है परन्तु श्वाप्ति का आश्रय विषय ही माना जाता है, उसी प्रकार वृत्तिरूपज्ञान का उत्पादक-आश्रय अन्तःकरण देश होना है परन्तु श्वाप्ति का आश्रय विषयावच्छिन्न चैतन्य माना जाता है और वही वृत्ति का विषय भी माना जाता है। प्रकाश और अन्धकार का परस्पर विरोध होने पर भी आश्रय और विषय की एकता का स्वभाव एक-जैसा ही माना जाता है। विषयावच्छिन्न चैतन्यरूप ज्ञान का अवच्छेदकता सम्बन्ध से जो आश्रय होता है वही उसका विषय माना जाता है। फलतः ज्ञान के समान ही अज्ञान के आश्रय और विषय का एक होना ही तर्कसंगत माना जाता है। अज्ञान का आश्रय शुद्ध चैतन्य को न मानकर यदि विशिष्ट चैतन्य को माना जाए, तब विशेषण रूप अज्ञान या अज्ञान के कार्य का आश्रय भी शुद्ध चैतन्य न होकर विशिष्ट चैतन्य ही होगा। उस विशिष्ट के विशेषण-भाव का आश्रय भी विशिष्ट होगा, इस प्रकार अनवस्था दोष हो जाने के कारण शुद्ध चैतन्य को ही अज्ञान का आश्रय मानना अत्यन्त उचित और न्यायसंगत है।

अज्ञान के इस आश्रय और विषय की एकता का सिद्धान्त वाचस्पति के पूर्वतन वेदान्तिकगण मानते थे। इस मान्यता को भी वाचस्पति मिथ ने नहीं दिसा प्रदान की। उनका मत था कि कोई भी वृत्ति या तर्क अनुभव को अन्वया नहीं कर सकता। प्रत्येक व्यक्ति यह अनुभव करता है—‘अहं घट न जानामि’ अर्थात् मैं घट को नहीं जानता, घटविषयक अज्ञान का आश्रय मैं हूँ। वहाँ अज्ञान का विषय घट और आश्रय प्रमाता चेतन या जीव प्रतीत होता है। किसी व्यक्ति को यह अनुभव नहीं होता कि मैं अपने को नहीं जानता। इस प्रकार अज्ञान का आश्रय और विषय, दोनों भिन्न ही अनुभववय में आते हैं। अन्धकारस्थल का निरीक्षण यदि ध्यानपूर्वक किया जाए तब वहाँ भी आश्रय और विषय का भेद ही परिलक्षित होता है। प्रत्येक व्यक्ति यह कहता है कि मेघपटल की छाया के कारण मैं सूर्य को नहीं देख पा रहा हूँ। यहाँ छाया रूप अन्धकार का आश्रय दर्शक के नेत्र और उसका आच्छाद्यविषय सूर्य होता है। प्रकाशस्थल पर भी प्रकाश और प्रकाश्य एक नहीं हो सकते। सूर्य जगत् का प्रकाशक है, जगद्विषयक प्रकाश का आश्रय माना जाता है, प्रकाश का आश्रय सूर्य और विषय जगत् भिन्न देसे जाते हैं—‘देवदत्तो घट जानाति’—यहाँ पर ज्ञानरूप क्रिया का आश्रय देवदत्त और विषय घट, दोनों एक नहीं हो सकते। क्रिया का कर्म सदैव उसके कर्ता से भिन्न होता है, अतएव नेयाधिकों ने कर्मता के लक्षण में कर्तृ बोधभेदक ‘पर’ शब्द का प्रवेश किया है—‘परसमवेतक्रियाजन्य-फलशालित्व कर्मत्वम्’—इस प्रकार की कर्मता या क्रिया की विषयता सर्वत्र आश्रय से भिन्न होती है। ‘देवदत्तो ग्राम गच्छति’, ‘देवदत्तो वृक्षम् आरोहति’, ‘देवदत्त ओदन

पचति' आदि प्रयोगों के समान 'देवदत्तः स्वं गच्छति, आरोहति, पचति' जैसे अवांछनीय प्रयोग लोक में नहीं किए जाते। इससे सिद्ध होता है कि ज्ञान के समकक्ष अज्ञान का भी आश्रय और विषय भिन्न होता है। 'जीव ब्रह्म को नहीं जानता'—इस प्रकार का अनुभव यह सिद्ध करता है कि अज्ञान का विषय ब्रह्म और आश्रय जीव है। ज्ञान और अज्ञान के विरोध में भी समानविषयता और समानाश्रयता की अपेक्षा होती है। भिन्नविषयक ज्ञान और अज्ञान एक आश्रय में और भिन्न आश्रयों में रहने वाले ज्ञान-अज्ञान का विषय एक देखा जाता है। आश्रय और विषय की एकता मानने पर घटविषयक ज्ञान और घट-विषयक अज्ञान का समावेश एकत्र नहीं हो सकेगा। किन्तु अनुभव ऐसा नहीं होता। ब्रह्मविषयक अज्ञान का आश्रय जीव है, वाचस्पति के इस सिद्धान्त का प्रतिपादन आगे के पृष्ठों पर किया जाएगा।

(२) प्रविद्या की एकता का प्रवाह

वेदान्त-परम्परा के ब्रह्माश्रित अज्ञानवादी पूर्वाचार्य एक ब्रह्म के आश्रित एक अज्ञान के ही पक्षपाती थे। एक ब्रह्म के आश्रित अनेक अज्ञानों की कल्पना असंगत-सी प्रतीत होती थी। अतः "अजामेकां लोहितशुक्लकुण्डां बह्वीः प्रजाः सृजमानां सरूपाः" (श्वे० ४।५) आदि श्रुतियों में प्रतिपादित माया या अज्ञान की एकता को प्रश्रय दिया गया। "इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते" आदि अज्ञानबहुत्वप्रतिपादक श्रुतियों की यह कहकर व्यवस्था की गई कि अज्ञान की अनेक शक्तियों की सूचित करने के लिए श्रुति में बहुवचन का निर्देश किया है। वस्तुतः अज्ञान या माया तत्त्व एक ही है, उसकी एकता के बोधक प्रमाणों को प्रमुखता प्रदान की गई। आचार्य साकर कहते हैं—

"तदेयं त्रिधा ज्ञेयं मायावीजं पुनः क्रमात् ।

मायाव्याप्ताऽविकारेऽपि बहुष्वेकोऽज्ञात्कथं ॥"^{१३}

अर्थात् एक ही मायाबीज अनेक रूपों में अंकुरित हो जाया करता है। सर्वज्ञात्म मुनि एक ही अज्ञान की समस्तभेदभिन्नप्रपञ्च का साक्षक स्वीकार करते हैं—

"भेदं च भेदं च भिन्नं भेदो

यथैवभेदान्तरमन्तरेण ।

मोहं च कार्यं च विनति मोह-

स्तथैव मोहान्तरमन्तरेण ॥"^{१४}

अर्थात् जैसे भेद स्वपरभेद का निर्वाहक होता है उसी प्रकार एक ही अज्ञान स्वपरकल्पना का निर्वाहक होता है, आज्ञानान्तर मानने की आवश्यकता नहीं। जैसे एक ज्ञान अनन्त उपाधियों के द्वारा भिन्न हो जाया करता है, उसकी एक ही अज्ञान विविध अन्तःकरण आदि उपाधियों के द्वारा भिन्न हो जाया करता है, उस भिन्न अज्ञान के आधार पर बन्ध-मोक्ष की व्यवस्था बन जाती है। एकाज्ञान पक्ष के समर्थक आचार्य गोडपाद अज्ञातिवाद इसीलिए ही करते पाए जाते हैं कि एक अज्ञान से अवच्छिन्न चैतन्य मुख्य एक ही जीव होता है। अभी तक के पुराणादिप्रसिद्ध मुक्त पुरुषों की चर्चा वैसी ही है जैसे

कोई व्यक्ति अपनी स्वप्नावस्था में अनन्त बड़ पुरुषों को मुक्त होते हुए देखता है, वस्तु-दृष्टि से कुछ भी सत्य नहीं है। उनका कहना है—

“न निरोधो न चोत्पत्तिर्न बद्धो न च साधकः ।

न मुमुक्षुर्न च मुक्त इत्येषा परमायता ॥”

वर्षात् विश्व में प्रतिदिन देखा जाता है कि कोई जीव उत्पन्न होता है, कोई मरता है, कोई बन्धन में जकड़ा जाता है तथा कोई बन्धन से मुक्त होता है, किन्तु वस्तुस्थिति यह है कि सब काल्पनिक दृश्यमात्र है, वस्तुतः कुछ भी नहीं होता ।

एकाज्ञानवाद का यह प्रवाह भले ही वेदान्त में उन्नत सिद्धान्त माना जाता रहा किन्तु इसकी दुरुहता, दुर्गमता अत्यन्त प्रसिद्ध है । अतः वाचस्पति मिश्र ने सोचा कि कोई भी कल्पना किसी अनिवार्यनीय अतीत जटिल ग्रन्थ को सूक्ष्मज्ञान के लिए ही यदि की जाती है तब वह कल्पना सरल, सुगम, स्वच्छ होनी चाहिए कि जिससे पुरुष उस कल्पना की जटिलता में उलझ न आए । बन्धमोक्ष-व्यवस्था की विस्पष्ट व्याख्या करने के लिए एकाज्ञानवाद ध्याक्षेप्य वस्तु का सुस्पष्ट आकार प्रस्तुत नहीं करता अपितु उसे और उलझा देता है । लौकिक व्यवहार का सुचारु निर्वाह करने के लिए शरीर के भेद से जीवों का भेद एक जीवों के भेद से जीवाश्रित अज्ञानों का भेद मानना आवश्यक और न्यायसंगत है । जिस जीव को सरवज्ञान प्राप्त होता है उससे उसका अज्ञान नष्ट हो जाता है और वह जीव मुक्त हो जाता है । ‘यो यो देवानां प्रत्यबुध्यन् स एव मद् भवेति’ आदि श्रुतिपदों की गूढ़महिमा स्पष्ट कह रही है कि अज्ञान अनेक होते हैं । इस पर विशेष प्रकाश लागे डाला जाएगा ।

(३) पचीकरणप्रवाह

आकाश, वायु, तेज, जल और पृथ्वी—इन पाँच भूतों की उत्पत्ति का उपनिषद्-ग्रन्थ प्रतिपादन करते हैं । किन्तु तेज, जल और पृथ्वी—इन तीन भूतों की एक विशेष मिश्रण-प्रणाली त्रिवृत्करण नाम की मानी जाती है, जिस मिश्रण-प्रणाली के आधार पर प्रत्येक भूत त्रिकात्मक हो जाता है । वेदान्तसम्प्रदाय के प्राचीन आचार्य त्रिवृत्करण प्रतिपादक श्रुति को उक्त पाँच भूतों की पचीकरणप्रक्रिया का उपलक्षक मानते थे । प्रत्येक भूत पचात्मक हो जाता है । पचीकृत भूतबीजों से महाभूतों की सृष्टि मानी जाती है । शंकराचार्य ने कहा है—“यथा तु त्रिवृत्कृते त्रीणि रूपाणीत्येव सत्यं तथा पचीकरणं वि समानो न्यायः ॥”

अन्य दार्शनिक पचीकरण या त्रिवृत्करण कुछ भी नहीं मानते । उनका कहना है कि पाँचो भूत अपने में विशुद्ध रूप से स्थित हैं और जाँसे उत्पन्न क्रमशः श्रोत्र, त्वक्, घ्राण, रसन और घ्राण—इन पाँच इन्द्रियों में केवल एक-एक गुण रहता है । यही कारण है कि श्रोत्र केवल शब्द का, त्वक् केवल स्पर्श का, घ्राण केवल रूप का, रसन केवल रस का और घ्राण इन्द्रिय केवल गन्ध का ग्राहक होता है । यदि इन्द्रियों के उत्पादक भूतों में किसी प्रकार का सम्मिश्रण माना जाए तब उससे जनित इन्द्रियों में भी सभी गुणों की ग्राहकता

होनी चाहिए किन्तु होती नहीं। अतः भूतों के कारण और कार्यवर्ग में किसी प्रकार का सम्मिश्रण नहीं होता, जल आदि में उष्मा आदि का ग्रहण जने औषाधिक माना जाता है इसी तरह से किसी भूत में अन्य भूत के गुण औषाधिक रूप से प्रतीत होते हैं। किन्तु वेदान्त के आचार्यगण पार्थिव कार्यवर्ग में शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गन्ध—पाँचों गुण उसके अपने ही गुण मानते हैं। परन्तु पृथ्वी से उत्पन्न प्राणेश्वर में केवल गन्ध-ग्रहण की ही जो योग्यता होती है इसका कारण यह है कि अपचोद्धत भूतबीज, जिन्हें तन्मात्रा कहा जाता है, केवल एक-एक गुण के आधर्य होते हैं। उन तन्मात्राओं से इन्द्रियों की उत्पत्ति होने के कारण केवल एक-एक गुण की आधर्यता और ग्राहकता नियन्त्रित होती है। किन्तु अन्य पार्थिवद्रव्यिण्ड पचोद्धत भूतों से उत्पन्न होने के कारण पाँचों गुणों के आधर्य होते हैं। परन्तु पचोद्धरण प्रक्रिया से समुद्भूत भूतों के विषय में यह समझ होता है कि यदि पृथ्वी में पचभूतों का सम्मिश्रण होने के कारण शब्दादि पाँच गुणों की उपलब्धि होती है तब जल, तेज, वायु और आकाश में भी शब्दादि पाँच गुणों की उपलब्धि होनी चाहिए किन्तु आकाश में केवल शब्द की ही उपलब्धि होती है। वायु में अधिक-से-अधिक शब्द और स्पर्श; तेज में शब्द, स्पर्श और रूप की एक कल में शब्द, स्पर्श, रूप और रस, इन चार गुणों की उपलब्धि होती देखी जाती है। अतः पचोद्धरणप्रक्रिया उत्पन्न असंगत और अनुपादेय है। श्री वाचस्पति मिश्र इस आपत्ति से सुपरिचित थे। उनका कहना था कि किसी अदृश्य अननुभूत अप्रत्यक्ष वस्तु को सत्ता तभी स्वीकार की जा सकती है जब कि उसमें प्रबल जागम प्रमाण हो। पचोद्धरणप्रक्रिया में कोई प्रत्यक्ष श्रुति उपलब्ध नहीं होती। अतः भूतसम्मिश्रणपद्धति केवल तेज, जल और पृथ्वी—इन तीनों में ही मानी जा सकती है, जैसा कि श्रिबृत्करणश्रुति^{१६} से प्रमाणित होता है। तेज, जल और पृथ्वी—तीनों पहले ही समान भागों में विभक्त होते हैं, उनमें से एक-एक अर्द्धभाग के दो भाग किए जाते हैं, उन दो भागों का दूसरे भूतों के अर्द्धभाग में मिश्रोद्धरण माना जाता है। इस प्रकार इन तीनों भूतों में प्रत्येक त्रिकात्मक हो जाता है। फलतः जल में गन्ध, और तेज में गन्ध तथा रस की भी कल्पना की जाती है। इस कल्पना का मूल कथित श्रुति-वाक्य माना जा सकता है किन्तु पूर्वचार्यों से प्रतिपादित पचोद्धरण प्रवाह में किसी प्रकार का श्रुतिप्रमाण न होने के कारण संशय प्रतीत नहीं होता। यही कारण है कि आचार्य वाचस्पति ने, जैसा कि आगे हम देखेंगे, श्रिबृत्करण के प्रति अपनी रचि प्रदर्शित प्रदर्शित की है।

(४) श्रिबृत्करणप्रमाण

“एक एव हि भूतात्मा भूते भूतेऽन्तरिगतः।

एकश्च महमा भूते नृवते जलमन्तरि॥”^{१७}

इस प्रकार के उपनिषद्वाक्यों के आधार पर लोगों की एक दृष्टि का प्रतिदिग्ध-मात्र माना जाता था। एक अनेक रूप कैसे होते हैं, इस दृष्टि का धरत उत्तर प्रतिदिग्ध भी और सगेत परमा समझ गया था। जिस प्रकार एक ही अन्तः अनेक अनेक अनेक अनेक

प्रतिबिम्बित होकर अनेक हो जाया करता है, उसी प्रकार एक ही ब्रह्म अनन्त अन्त करणों में प्रतिबिम्बित होकर अनन्त रूप धारण कर लेता है। इस प्रकार समस्त जीव एक ही ब्रह्म के अनन्त प्रतिबिम्ब हैं।

पूर्वाचार्यों का यह सिद्धान्त बहुत समय तक प्रवाहित रहा। प्रतिबिम्ब के आधार-द्रव्य के घर्मों का आरोहण करके जीवों की गतिशीलता एवं व्यवहारप्रवर्तन की क्षमता प्रदान की जाती थी। जलगत चन्द्रप्रतिबिम्ब में प्रतीयमान कम्पन जल का घर्म होता है, प्रतिबिम्ब का नहीं। प्रतिबिम्ब के साथ आध्यात्मिक सम्बन्ध स्थापित हो जाता है। सत्त्व आदि गुणों के कर्तृत्वादि घर्म जीव पर आरोपित होकर जीव को कर्ता और भोक्ता बना देते हैं। वस्तु दृष्टि से जीव अकर्ता, अभोक्ता, असंग, चैतन्य है। ब्रह्म-सूत्रकार ने भी कहा है—'अत एव चोपमा सूर्यादिवत्' (ब्र० सू० ३।२।१८) इस सूत्र में वर्णित दृष्टान्त का सामञ्जस्य करते हुए भाष्यकार ने कहा है कि दृष्टान्त और दाष्टान्त में समानता न होकर विवक्षिताश में ही होती है। सर्वांश में साहचर्य मानने पर दोनों के एक हो जाने से दृष्टान्त-दाष्टान्तिक भाव का ही उद्देश्य हो जाएगा। यहाँ जलसूर्यादि दृष्टान्त में तथा देहादि उपाध्वन्तर्गत चैतन्य में इसी अंश में साम्य विवक्षित है कि जिस प्रकार जलगत सूर्य-प्रतिबिम्ब जल की वृद्धि, ह्रास, चलन आदि घर्मों का अनुगमन प्रतीत होता है किन्तु वस्तुतः सूर्य उन घर्मों वाला नहीं है, उसी प्रकार परमार्थतः अविकारी तथा एकरूप सद्ब्रह्म देहादि उपाधियों के कारण उपाधि-घर्म वृद्धिह्रासादि से युक्त प्रतीत होता है किन्तु परमार्थतः उन घर्मों वाला नहीं है।^{११} इस प्रकार दृष्टान्त और दाष्टान्त में सामञ्जस्य की उपपत्ति हो जाती है और किसी प्रकार का विरोध नहीं रहता।

वेदान्तसिद्धान्त की इस अकल्पित पहेली का मुखामास बोद्धो के उस वक्तव्य की छायामात्र प्रतीत होती है जिसमें चन्द्रकीर्ति ने कहा है—

“फेनपिण्डोपम रूप वेदना बुद्बुदोपमा।

मरीचिसदृशी सञ्ज्ञा सत्कारा कवलीनिभा।

भाषोपमं च विज्ञानमुक्तमादित्यबन्धुना ॥”^{१२}

जिस प्रकार माध्यमिकों ने आदित्यबन्धु की दुहाई देते हुए सर्वास्तित्ववाद के पञ्चस्कन्धसिद्धान्त की आकाशबुधुम सा सिद्ध करने का प्रयत्न किया है, उसी प्रकार जीवप्रतिबिम्बवादी आचार्यों ने जीव की ब्रह्म का प्रतिबिम्ब बताकर प्रतिबिम्ब की कल्पना को मिथ्याभिनिवेशमात्र बताते हुए बिम्ब से वास्तविक प्रतिबिम्ब की व्यावहारिक सत्ता भी नहीं मानी है। प्रतिबिम्ब की पृथक् सत्ता मान लेने पर भी उसमें अयक्रिया-कारिता का सामञ्जस्य सुकर प्रतीत नहीं होता। सूर्य का प्रखर तेज जो कार्य कर सकता है, उस तेज का प्रतिबिम्ब वह कार्य नहीं कर सकता। दर्पणविशेष में केन्द्रित सूर्यरश्मियाँ ही दाहक होती हैं, रश्मियों का प्रतिबिम्ब नहीं। अतः वाचस्पति मिथ्य ने जीवप्रतिबिम्ब-वाद जैसे अव्यावहारिक प्रवाहों को अवच्छेदवाद की ओर मोड़ दिया था। दर्पण में केन्द्रित दाहक सूर्य-रश्मियों का अवच्छेदक जैसे दर्पण होता है, उसी प्रकार अन्तःकरण में केन्द्रित या अन्तःकरण से अवच्छिन्न चैतन्य को जीव मानकर जीव की व्यावहारिकता

और कार्यक्षमता सिद्ध करने का श्लाघनीय प्रयत्न वाचस्पति मिश्र ने किया है जिसकी विशेष चर्चा आगे की जाएगी।

(५) शब्दप्रत्यक्षता-प्रवाह

वेदान्त के पूवाचार्यों को अपने सिद्धान्तों के स्थिरीकरण में वैदिक परम्परा पर आधारित आर्पणशाली से प्रकाश तो प्राप्त हुआ ही है, बहुत से सिद्धान्तों की स्फुरेखा चार्वाक, बौद्ध, जैन जैसे अवैदिक पूर्व पक्ष^{१३} एवं सांख्ययोग, न्याय-वैशेषिक आदि वैदिक^{१४} मतवास्तव्यों द्वैतियों के पूर्व पक्षों की दृष्टिकोण में रखते हुए संघटित हुई प्रतीत होती है। ये सभी पूर्वपक्षी प्रत्यक्षप्रमाणवादी हैं और चार्वाक को छोड़कर शेष सभी अनुमान का ही प्रामाण्य स्वीकार करते हैं। अतः प्रत्यक्ष और अनुमान को पहुँच के बाहर^{१५} भीमांसाचार्यों ने अपने धर्म की कक्षा का घुबीकरण किया है जहाँ पर प्रत्यक्ष और अनुवादियों का झोझमेला न हो सके। उसी भीमांसा की ब्रह्म-निदर्शनी^{१६} विद्या में भी ब्रह्म तक पहुँचने का एकमात्र णट्टप्रमाण की द्वार माना गया है जैसाकि आचार्य शंकर कहते हैं—“तत्त्वज्ञानं तु वेदान्तवाक्येष्वेव भवति—‘नावंदविन्मनुते तं बृहन्तम्’ (तै० ब्रा० ३।१२।१७) ‘तं त्वीयनिपदं पुरुषं पृच्छामि’ (बृ० ३।६।२६) इत्येवमादिधृतिभिः।” इसमें पूर्व ‘शास्त्रयोनिष्वात्’ मूल में भी कहा है—“यद्योक्तमृन्वेदादिशास्त्रे योनिः कारणं प्रमाणमस्य ब्रह्मणो यथावत्स्वरूपाधिगमे। शास्त्रादेव प्रमाणावजगतां जन्मादिकारणं ब्रह्माधिगम्यत इत्यभिप्रायः”^{१७} अर्थात् केवल वेदान्तवाक्यों के आधार पर ब्रह्म की अवगति हो सकती है, अभिधाशक्ति के द्वारा शब्द शुद्धब्रह्मतत्त्व की नहीं कह सकता, किन्ती आध्यात्मिक धर्म का अवलम्बन करके ही अविशुद्ध ब्रह्म वाच्य कक्षा में प्रविष्ट माना जाता है। स्वयं आचार्य शंकर ने स्पष्टीकरण किया है—“नापि शास्त्रप्रमाणयैः प्रमाणाजन्मातिशयाभावात्। यद्येवं शास्त्रयोनिस्त्वं कथमुच्यते प्रमाणादिसाक्षित्वेन प्रकाशस्वरूपस्य प्रमाणाविपयत्वे अध्येस्तात्तद्रूपत्वेन शास्त्रप्रमाणत्वमित्यप्रमेयः।”^{१८} अर्थात् ‘यतो वाचो निवर्तन्ते’ आदि श्रुतिश्रौतों में ‘वाचः’ इस प्रकार का बहुवचनध्वनित करता है कि शब्द की अभिधा, लक्षणा और वर्जना आदि समस्त वृत्तियों के द्वारा विशुद्ध ब्रह्म का प्रतिपादन करने की क्षमता नहीं रखता अपितु इसके औपाधिक आकार को इगित मात्र कर सकता है, वह भी केवल वेदान्त शब्द। इस सिद्धान्त के अनुसार ‘द्वयमस्त्वमसि’, ‘तत्त्वमसि’ आदि महावाक्य जिस ब्रह्म का प्रत्यक्ष बोध कराते हैं, उसे भी विनिष्टात्मक ही माना जाता है, जैसाकि ऊपर कहा जा चुका है। फिर भी वाक्यपदीयकार के शब्दानुसंग नवप्रत्ययवाद सिद्धान्त की छाप प्रायः सभी वैदिकमतवास्तव्यों दार्शनिकों पर इस प्रकार व्याप्त थी कि वे शब्द की एक ज्ञानक्षमता स्वीकार करते थे और उसकी समता का सामर्थ्य प्रत्यक्षादि प्रमाणों में कदापि नहीं माना जाता था। इतना अवश्य अन्तर रहा कि जहाँ अन्य पारिविदिक शब्द-तत्त्व की लोकोत्तर स्फोट या शब्दब्रह्म की कक्षा प्रदान करते थे, वहाँ अन्य दार्शनिक उप-वर्ण और शब्द का मतवाद अपना कर केवल वर्णों को ही शब्द मानते थे।

यह ऊपर कहा जा चुका है कि ‘द्वयमस्त्वमसि’ के समान वाक्यावलि प्रतिपाद्य-पदार्थ की संनिधि होने पर प्रत्यक्षात्मक बोध उत्पन्न करती है—यह वाचस्पति के पूर्व

वेदान्ताचार्यों की धारणा थी। विषय की सनिधानावस्था में विषयावच्छिन्न चेतन्य का प्रमाणचेतन्य से अभेद हो जाना स्वाभाविक है, इस प्रकार का बोध उत्पन्न करने का सामर्थ्यचित्त की समाहित वृत्तियाँ समाधि में भी नहीं माना जाता। श्रवण और मनन के समान निदिध्यासन अवस्था को आवरणनिवृत्ति या विपरीत भावना के निराकरण में उपयुक्त माना जाता था, जैसा कि शंकराचार्य ने कहा है—

“तावत्काल प्रयत्नेन कर्त्तव्यं श्रवणं सदा ।
प्रमाणसहायो यावत् स्वबुद्धेर्न नियतंते ॥ ८१५ ॥
प्रमेयसहायो यावत् तावत् श्रुतियुक्तिभिः ।
साम्यायाभ्यामनिवृत्त्यै कर्त्तव्यं मननं मुहुः ॥ ८१६ ॥

X X X

समाधिसुप्त्योर्ज्ञानं चाज्ञानं सुप्त्यात्र नेप्यते ।
सर्विकल्पो निर्विकल्पः समाधिर्द्विविधो हृदि ॥ ८१७ ॥
मुमुक्षो रंततः कार्यो विपरीतनिवृत्तये ।
कृतेऽस्मिन् विपरीताया भावनाया निवर्तनम् ॥ ८१८ ॥”

अर्थात् प्रमाणगत सहाय की निवृत्ति के लिए श्रवण, प्रमेयगत सहाय को मिटाने के लिए मनन एवं विपरीत भावना का निरास करने के लिए निदिध्यासन की आवश्यकता होती है। सर्विकल्प और निर्विकल्प समाधि का यहण निदिध्यासनपद से ही किया जाता है। प्रमेयगत सहाय का निर्देश कहीं कहीं प्रमेयगत असम्भावना पद से किया जाता है। इस प्रकार सस्कृत या असस्कृत मन में उस सामर्थ्य का प्राकट्य नहीं माना जाता जो विशुद्ध ब्रह्म के विशदावहास प्रत्यक्ष की जन्म दे सके।

साध्य और योगदर्शन का ग्रन्थसूत्रों में निराकरण हो जाने के कारण योगदर्शन-प्रदर्शित कृतम्भरा प्रज्ञा जैसी सबसे मानसवृत्तियों पर से वेदान्त का विश्वास उठ गया था। कुमारिल भट्ट के द्वारा बौद्धमार्गप्रथित सर्वज्ञता का पूर्णतया निराकरण हो जा चुका था, अतः सर्वज्ञतावाद वेदान्त में पहले आदर नहीं पा सका था। कुमारिल भट्ट ने भी ब्रह्मतत्त्वज्ञान का साधन वेदान्त को ही बताया है। बौद्ध वाक्दूकों को किसी प्रकार का अवसर वैदिक दार्शनिकों के द्वारा नहीं दिया जाना चाहिए^{१००}, इस प्रकार का कुमारिल भट्ट का अनुरोध अवश्य वैदिक दार्शनिकों के प्रतिष्ठा में रहा होगा, इसलिए भी यौगिक चित्तवृत्तियों को आवरण या प्रतिबन्धक की ही निवृत्ति में सीमित किया गया था। ग्याय-वैशेषिक जैसे दर्शनो की अत्यन्त अनपेक्षा के कारण इनके अद्वयपरोक्षवाद का प्रभाव नगण्य-सा रहा। अतः तत्त्वमसि आदि महावाक्यों के द्वारा ब्रह्म का प्रत्यक्षदर्शन हो जाया करता है, यह पुरातन वेदान्त-सम्मत-सिद्धान्त वाचस्पति के पूर्व तक अविच्छिन्न रूप में प्रवाहित होता चला आया था। श्री पद्यपादाचार्य प्रत्यक्षदर्शन का अर्थ करते हुए कहते हैं “दर्शनं ततो वाक्यायै स्थैर्यान्निरस्तसमस्तप्रपञ्चावभासविज्ञानघनैकतानुभवः ।”^{१०१} अर्थात् यह अनुभव विस्मृतचामीकर का या विस्मृत दशम पुरुष का दर्शन अनुकूल वाक्यो के द्वारा ही होता देखा जाता है। जहाँ पर आचार्य पद्यपाद ने कहा है—“समारोपितनिवर्तनमुत्तेन

नित्यसिद्धचैतन्यस्य ब्रह्मस्वरूपतासमर्पणाद् वाक्यविषयतोपपत्तेः^{११३} वहाँ पर 'वाच्यं मोहनिवर्तनम्' के बौद्ध-सिद्धान्त की छाया स्पष्ट परिलक्षित होती है और महावाक्यों से भिन्न समस्तवेदान्तवाक्यों के लिए इस वक्तव्य का उपयोग माना जाता है।

शब्दप्रत्यक्षवाद के इस प्रचलप्रवाह की मोड़ते हुए वाचस्पति मिश्र ने ब्रह्म का 'भानुप्रत्यक्ष' माना है। उचिततम भी यही प्रतीत होता है क्योंकि सत्य वस्तु का मध्या-दर्शन अनेक प्रकार का नहीं हुआ करता, उसके निरूपण की पद्धतियाँ अवश्य ही वक्ता के उच्चावच योग्यतास्तर के अनुसार विविध हो जाया करती हैं। अतः जैसे ताप, छेद और निकर्ष के द्वारा सुवर्ण शुद्ध हो जाया करता है, भले ही शोधक व्यक्ति नास्तिक हो या नास्तिक, उसमें अन्तर नहीं आया करता, इसी प्रकार घृत, शील और आचारों के द्वारा परिशीलित संस्कृत योगियों का भानुसचक्षु अवश्य वह एक दिव्य तेज प्राप्त कर लिया करता है जिससे सत्य प्रकाशित होकर ही रहता है, भले ही वह योगी^{११४} किसी सम्प्रदाय का हो। श्रवण, मनन और निदिध्यासन की शोधक भूमियों पर प्रवाहित चित्तनदी नितान्त खण्डवत् और स्वच्छ हो जाया करती है, उसमें से अविच्छेदतत्त्व के वास्तविक रूप का दर्शन कोई भी कर सकता है। समस्त दर्शनों के परिशीलन से प्रोद्भूत वाचस्पति की प्रकाशान्ततः सत्यपक्ष का ही प्रकाश करती है। इस पर प्रकाश आगे डाला जाएगा।

इसी प्रकार कुछ अन्य भान्यताओं का प्रवाह जो पुरातन काल से चला आता था, उसका भी दिशापरिवर्तन या उपसहार आचार्य वाचस्पति मिश्र ने किया है जिनका दिग्दर्शन उनकी विशेषताओं में किया जाएगा।

सन्दर्भ

१. ब० सू० १।६।२८

२. "स यो वेदोति वैश्वानरो यत्पुरुषः स यो हैतमेवमग्निं वैश्वानरं पुरुषं पुरुषेष्ठः प्रतिष्ठितं वेद।"
—एतपथ० १०।६।१।११.

३. ब० सू०, १।२।२६

४. वही, १।२।३०

५. वही, १।२।३१

६. वही, १।४।२०

७. वही, १।४।२१

८. वही, १।४।२२

९. वही, ४।४।५

१०. वही, ४।४।६

११. वही, ४।४।७

१२. अपनी कृति में अपने ही नाम से किसी सिद्धान्त विशेष का उल्लेख आचार्य कर दिया करते हैं, यथा शाण्डिल्य ने अपने धर्मनूत्रों में अपनी नाम दिया है—“उभय-परां शाण्डिल्यः शब्दोपपत्तिव्याम्।”
—नूत्र ३९

१३. "आत्मैकत्वपरा बादरायण"

—शाण्डिल्य० ३०

१४. इनके व्यक्तित्व व कृतित्व के सम्बन्ध में विद्वानों में गम्भीर मतभेद है। कुछ लोग गौडपाद को व्यक्तिविशेष का नाम न मानकर सम्प्रदायविशेष का नाम मानते हैं। इसी प्रकार इनकी रचना के सम्बन्ध में भी मतभेद है कि इन कारिकाओं में कितनी इनकी हैं, आदि।

—द्र० अच्युत, पृ० २१-२२

१५. ■ Radha Krishnan - Indian Philosophy, Vol II, p 452

१६. भाण्डूक्यो०, १।११

१७. वही, १।१३

१८. वही, २।१-२

१९. वही, २।३

२०. वही, २।१३-१६, सम्प्रधान शकर को अग्र्यास का विचार वही से प्राप्त हुआ है।

२१. वही, २।३२

२२. वही, ३।३-४

२३. वही, ३।३७

२४. वही, ३।३८

२५. वही, ३।३९

२६. वही, ३।४०-४१

२७. वही, ४।४

२८. वही, ४।१०

२९. वही, ४।४५

३०. वही, ४।४७

३१. वही, ४।४८

३२. वही, ४।६६

३३. गोपी० : अच्युत, पृ० १६

३४. प्रो० उमाशंकर शर्मा 'ऋषि' सर्वदर्शनसंग्रह (हिन्दी अनुवाद), पृ० ६३१, बौलम्बा विद्या भवन, १९६४

३५. A History of Indian Philosophy, Vol II, p. 81

३६. प्रकरणग्रन्था, पूना ओरिएण्टल सोरिज न० ८, द्वितीय संस्करण, १९५२

३७. गोपी० अच्युत, पृ० २५-२६

३८. "तस्मात् केवलादेव ज्ञानान्मोक"

—शां० भा०, गीता ३।१

३९. (अ) गीताभाष्य, पृ० २, मोतीलाल बनारसीदास, १९६४ (भारतीयविश्वविद्यालय के संस्करण में प्रकाशित)

(ब) शारीरक भाष्य, ३।४।२७-२८

४०. शारीरकभाष्य, २।१।२७

४१. वही, १।१।४, पृ० १२३-२४

४२. वही, पृ० १२५-२६

४३. वही, पृ० ११६-१७

४४. वही, २।१।१४, पृ० ४६२

४५. ब्र० सू०, २।१।१४

४६. वही

४७. "अप्योपनिषदमन्या अपि केचित् प्रक्रियां रचयन्ति....." —बृह० भाष्य, २।३।६

४८. आचार्य आनन्दगिरि ने शंकर के उपर्युक्त भाष्य पर रचित—

"अप्योपनिषदमन्याः केचिदत्यन्तर्नपुणात् ।

प्रक्रियां रचयित्वाऽऽहुर्वेदान्तार्थविपश्चितः ॥"

इस वार्तिक की व्याख्या में कहा—

".....स्वमतमुक्त्या भर्तुं प्रपञ्चप्रक्रियामवतारयति । अपीत्यादिना"

—बृह० भाष्यवार्तिकव्याख्या, २।३।६०

४९. शारीरकभाष्य, १।३।२८

५०. वही, ३।३।५३

५१. भास्करभाष्य, १।१।१

५२. वही, १।३।२८

५३. "अथ शास्त्रम्, गौरित्यत्र कश्चिद्वदः मकारोकारविसर्जनीया इति भगवानुपवर्ष इति ।
वृत्तिकारस्य बोधायनस्यैव ह्युपवर्ष इति स्थान्नाम् ।"

—तत्त्वटीका, पृ० १८७, ग्रन्थमाला भाषीस, काजीवरम्, १९४१

५४. बृह० भाष्य, १।४।७

५५. बृह० भाष्यवार्तिक (सम्बन्ध) श्लोक ७६७

५६. बृह० भाष्यवार्तिक टीका—सम्बन्ध श्लोक ७६७

५७. नैष्कर्मसिद्ध, १।६७, बम्बई संस्कृत एवं प्राकृत सीरीज, १९२५

५८. "वाक्यजन्यज्ञानोत्तरकालीनभावनोत्कर्षाद् भावनाजन्यसाक्षात्कारसमणज्ञानान्तरेण-
वाज्ञानस्य निवृत्ते ज्ञानाभ्यासदशायां ज्ञानस्य कर्मणा समुत्पद्योपपत्तेः ।"

—चन्द्रिका व्याख्या (ज्ञानोत्तम मिश्र कृत) १।६७, बम्बई
संस्कृत एवं प्राकृत सीरीज, १९२५

५९. गोपी० : अच्युत, पृ० १७

६०. ब्र० सू० भा० भा०, १।१।४

६१. प्रवीणपरिमोक्षिनी, १।१।४

६२. कल्पतप्त, ३।३।२५

६३. तन्त्रवार्तिक, ३।३।१४, पृ० ८५२-५३

६४. वही, १।४।१, पृ० २८०-८१

६५. वही, २।१।१, पृ० ३५७

६६. गोपी० : अच्युत, पृ० १९

६७. वही, पृ० १६

६८. माण्डूक्यो० २।३२ छान्दो० भाष्य (३।१०।४) में भी शंकर ने 'अतीत परिहार आचार्य'—इस प्रकार उल्लेख किया है, जिसे स्पष्ट करते हुए आनन्दगिरि ने कहा है—“यद्यपि श्रुतिविरोधे स्मृतिप्रमाण तथापि यथाकथंचिद् विरोधपरिहार इविहा-
चार्योक्तमुपपादयति.....।”

—आनन्दगिरिकृत व्याख्या ३।१०।४

६९. (म) A History of Indian Philosophy, Vol II, p 87

(इ) श्री एस० सुब्रह्मण्य शास्त्री आभोगभूमिका, पृ० १०

७०. “अक्षरमिति शब्दात्मतामाह, विशेषेण सामान्यस्य लक्षणान्, अपरिणामित्वं वा, “।
कथं तावच्छब्दात्मता ? “परं चापरं च ब्रह्म यदोकार.” इत्यादिश्रुतिभ्यः ।”

—ब्रह्मसिद्धि, पृ० ११-१७

७१. शारीरकभाष्य, १।३।२८

७२. ब्रह्मसिद्धि, पृ० ३५

७३. शारीरकभाष्य, ४।१।२

७४. वही, ४।१।१५

७५. गीता, २।५५-७२

७६. ब्रह्मसिद्धि, पृ० १३०-३१

७७. वही, पृ० १०-११

७८. “सूत्राभिप्रायसवृत्या स्वाभिप्रायप्रकाशनात् ।

व्याख्यात यैरिदं शास्त्रं व्याख्येयं तन्निवृत्तये ॥”

—भास्करभाष्य, प्रारम्भिक श्लोक

७९. कुछ लोगो के अनुसार मण्डन ही सन्यासभ्रम में सुरेश्वर के नाम से प्रसिद्ध हुए थे ।
इस विषय में विद्वानों में तीव्र मतभेद है । एस० कुण्डस्वामी शास्त्री ने ब्रह्मसिद्धि
(मद्रास गवर्नमेंट ऑरिएण्टल बैंग्युलिकल्स सीरीज, १९३७) की भूमिका में इस
विषय पर पुष्टक प्रकाश दाता है तथा तर्कों के आधार पर दोनों को भिन्न व्यक्तित्व
सिद्ध किया है । इसी प्रकार कुछ लोगो का कहना है कि विश्वरूप और सुरेश्वर
अभिन्न थे (ड० गोपीनाथ कविराज की भूमिका ‘अच्युत’ पृ० ३६, दासगुप्त ए
हिस्ट्री ऑफ इण्डियन फिलासफी, भाग-२, पृ० ८२-८७) ।

८०. A History of Indian Philosophy, Vol II, p VII

८१. नैकर्म्यसिद्धि, १।१४-७६, ३।८८-९३, ३।१२३-१२६

८२. बृह० भाष्यवास्तिक, ४।४।७८६-८१०

८३. नैकर्म्यसिद्धि, ३।११७

८४. वही, १।७८

८५. बृह० भाष्यवास्तिक, २।३।८७-८८, ४।३।७७३-७८८

८६. प० गोपीनाथ कविराज के अनुसार इनका यथार्थ नाम सनन्दन था तथा वे काश्यप-

गोत्रीय ऋग्वेदी ब्राह्मण थे। यह निष्कर्ष विद्वान् सेलक ने मठाम्नाय की निम्नांकित पंक्तियों के आधार पर निकाला है—

“गोवर्द्धनमठे रम्ये विमलापीठसंज्ञके ।
पूर्वांम्नाये भोगवारे श्रीमत्काश्यपगोत्रजः ॥
माघदस्य सुतः श्रीमान् सनन्दन इति श्रुतः ।
प्रकाशब्रह्मचारी च ऋग्वेदी सर्वशास्त्रचित् ॥
श्री पद्मपादः प्रथमाध्यायं त्वेनाभ्यपिच्यत ॥”

—अध्यात, पृ० ४५

५७. A History of Indian Philosophy, Vol. II, p. 102

५८. पृ० ६८, मद्रास गवर्नमेंट ओरियण्टल सीरीज, १९५८

५९. वही, पृ० ६८-६९

६०. पंच० विष०, पृ० २१०, संस्करण उपर्युक्त।

६१. पंच० पृ० २६, संस्करण उपर्युक्त।

६२. वही, पृ० १०४

६३. वही, पृ० १०८

६४. वही

* मनु० ४।३७

६५. वही, पृ० १११

६६. वही, पृ० ३५२-५३

६७. वही, पृ० २२२-२३

६८. वही, पृ० ११८—३३, २८२

६९. अप्ययदीक्षित के मनोरम शब्दों में इस भाव की अभिव्यंजना इस प्रकार की गई है—

“अधिगतभिदा पूर्वाचार्यानुपेत्य सहस्रधा ।

सरिदिव महीभेदान् तस्मिन्नाप्य शीरिपदोद्गता ॥”

—सिद्धान्त० पृ० २, चोखम्बा

सिद्धतेन दिवाकर ने भी कहा है—

“उदघातिव सर्वसिन्धवः समुदोर्णास्त्वयि नाय दृष्टवः ।

न च तासु भवान् प्रदृश्यते प्रविभक्तासु सरिस्त्वयोदधिः ॥”

—द्व्यत्रिंशिका ४।१५

१००. “ये तु वीढमतावलम्बिनो मायावादिनः.....”

—भास्कराचार्य, शारीरकभाष्य २।२।२६

१०१. शवर स्वामी के लिए कहा गया है—“यथाह आचार्यः” (पृ० २६१)

कुमारिल भट्ट का ‘वास्तिककारमिश्रा’ (पृ० १०६) कहकर उल्लेख किया गया है।

१०२. यथा क्षणभंगवादनिराकरण पृ० १३३, अर्थक्रियाकारितारूपसत्ता का निराकरण पृ० १६४, दिङ्नाम और धर्मकीर्ति के प्रत्यक्ष का खण्डन पृ० १६२, ज्ञान की निरालम्बनता का निराकरण, पृ० २५३—६८ पर किया गया है।

- १०३ मैट्रन्यसिद्धि, गद्यांश ३।१, मैसूर विश्वविद्यालय, मैसूर, १९३५
- १०४ सक्षेपशारीरक, १।३१६, काशिका ग्रन्थालय, सवत, १९४४
- १०५ उपदेशसाहस्री १७।२७, पूना संस्करण, १९२५
- १०६ सक्षेपशारीरक, १।३५
- १०७ गौडपादकारिका, २।३२, माण्डूक्यो०
- १०८ शा० भा० छा०दो० ६।४।२, आनन्दाश्रम मुद्रणालय संस्करण, सन १८९०
- १०९ 'तासां त्रिवृतं त्रिवृतमेकैकां करवाणि' —छान्दो० ६।३।३
- ११० उद्धृत शांकरभाष्य, २।२।१८, पृ० ७१०
- १११ ब० सू० शा० भा०, ३।२।२०
- ११२ नागार्जुनकृत मध्यमकशास्त्र की प्रस्त-नपदा व्याख्या, १।३, पृ० १३, मिथिला विशा-
पीठ, दरभंगा संस्करण, सन् १९६०
- ११३ किसी समय सामान्य शास्त्रचर्चा में बौद्ध, जैन और चार्वाक के मतवाद पूर्वपक्ष में ही
रखे जाते थे, जैसाकि आचार्य राजशेखर (संग्रह १०वीं शताब्दी) ने कहा है—
“अहंद्भेदतदर्थेनैव लोकायतं च पूर्वं पक्षः” (काव्यमीमांसा, द्वितीयोऽध्याय, पृ०
१०, चौ० सं० १९६४)
- ११४ साह्यादि आचार्यगण वैदिक होने पर भी अपने कपिलादि आचार्यों के द्वारा प्रणीत
सूत्रग्रन्थों पर गाढ श्रद्धा रखने के कारण कपिलादि महर्षियों के द्वारा संस्थापित
द्वैतवाद एवं उसके अनुरूप वैदिक व्याख्यानो का प्रतिपादन करने के कारण अद्वैत
वेदान्त के पूर्वपक्ष की कक्षा में रखे जाते हैं, जैसाकि आचार्य शंकर ने कहा है—
“परतन्त्रप्रज्ञास्तु प्रायेण ज्ञाता स्वातन्त्र्येण श्रुत्यर्थमवधारयितुमशक्यनुवृत्तं प्रख्यात-
प्रणेतृकास्तु स्मृतिष्वसम्बन्धेन, तद्वलेन च श्रुत्यर्थं प्रतिपिरेत्तेन । अस्मत्कृते च व्याख्याने
न विश्वस्युः ।”
- शा० भा० ब० सू० २।१।१, पृ० ४३३
- ११५ मीमांसाचार्य महर्षि जैमिनि ने 'चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः' (मी० सू० १।१।२) सूत्र में
धर्म की वैदिक पदी के द्वारा अभिव्यक्तित बताया है और उनके व्याख्याकारों ने धर्म
की वैदिकसमधिमन्यता पर प्रकाश डाला है ।
- शांकरभाष्य, १।१।२, कुमारिल भट्ट का वास्तिक
- ११६ शारीरकभाष्य, २।१।३, पृ० ४३६
- ११७ वही, १।१।३
- ११८ विष्णुसहस्रनामभाष्य, श्लोक सख्या १६, पूना संस्करण, १९२५
- ११९ सबवेदान्तसिद्धान्तसारसंग्रह (प्रकरण ग्रन्था)
१२०. प्रमद न लभन्ते हि यावत् वचनं मर्कटा ।
नाभिद्रवन्ति ते तावत् पिशाचा वा स्वगोचरे ॥
क्वचिद् दत्तेऽवकाशे हि स्वोत्प्रेक्षातन्मग्नमग्निः ।
जीवितुं समते कस्तैस्तन्मार्गपतितं स्वयम् ॥
- तन्त्रवास्तिक, १।३।३

१२१. पंचपादिका, पृ० ६३-६४, लाजरस संस्करण, सन् १८६१

१२२. वही, पृ० ६६

१२३. आचार्य गौडपाद ने उस तुरीयावस्था समाधि की दुरुहता दिखाते हुए भी योगी के लिए किसी सम्प्रदायविशेष का होना आवश्यक नहीं समझा—

“अस्पर्शयोगो वै नाम दुर्दर्शः सर्वयोगिभिः ।

योगिनो विष्पति ह्यत्मादभये भयदर्शिनः ॥

—गौडपादकारिका, ३।३६, माण्डूक्यो०

मामती की आभा

(१) मामती की विशेषताएँ

आचार्य वाचस्पति के समय तक बहुसूत्र शांकर भाष्य की केवल एक महत्वपूर्ण व्याख्या 'पञ्चपादिका' उपलब्ध थी। आचार्य के साक्षात् शिष्य पञ्चपादाचार्य के द्वारा प्रणीत 'पञ्चपादिका' शांकर भाष्य के कुछ अंश मात्र—चतुर्गुणी भागमात्र की व्याख्या है। इतिहासवेत्ता मनीषियों का कहना है कि ८०० ई० के लगभग इसका निर्माण हुआ था। आचार्य वाचस्पति का समय सन् ८४१ ई० के लगभग माना जाता है अर्थात् लगभग अर्द्ध शताब्दी तक पञ्चपादिका ने शांकरभाष्य के भावों का प्रतिनिधित्व किया। उसकी कोई व्याख्या भी उस समय की अवधि में अस्तित्व में नहीं आई थी क्योंकि प्रकाशानन्द गति का 'विवरण' उसकी प्रथम व्याख्या है जिसका निर्माण १००० ई० के आसपास माना जाता है जो कि वाचस्पति मिश्र से लगभग १५० वर्ष पश्चात् का है। वाचस्पति मिश्र के हृदय में अवश्य कुछ ऐसी विशेषताएँ जागरूक हुई होंगी जिनके कारण उन्होंने भाष्यार्थ को अपने ढंग से प्रस्तुत करने का प्रयास किया, ऐसी कुछ विशिष्ट विचार-सहचरियाँ करवटें जे रहीं होंगी जिनके कारण उन्होंने भाष्य को एक नूतन विवृति प्रदान करने के लिए लेखनी उठायी होगी। शायद विद्वानों की दृष्टि में इस प्रकार की विशेषताएँ अनेक हो सकती हैं किन्तु उनमें से कतिपय महत्वपूर्ण विशेषताओं को प्रस्तुत उन्मेष की प्रथम दृष्टि के रूप में प्रस्तुत करने का प्रयास किया जा रहा है।

१. व्याख्या-शैली

84314

वक्ता 'क्या कहता है?' इसके साथ साथ 'कैसे कहता है?' इस बात का भी अपना महत्व होता है क्योंकि समीचीन एवं मनोवैज्ञानिक कथन पद्धति के अभाव में अच्छी से-अच्छी तथा तथ्यपूर्ण सामग्री भी निरूपयोगी बनकर रह जाती है और कई बार तो अनेक भयंकर भ्रांतियों को भी जन्म दे टालती है जैसाकि दैनिक व्यवहार में भी देखने को मिलता है। इसलिए कोई भी सन्नग साहित्यकार कथ्य सामग्री पर ध्यान रखने के साथ ही कथन शैली का भी चयन बड़ी सावधानी के साथ करता है। मौलाना से भारतीय साहित्य विचारक इस सम्बन्ध में अपेक्षाकृत अधिक यत्नशील रहे हैं। अपनी कथन पद्धति को अधिक प्रभावशाली एवं रुचिकार बनाने के लिए ही उन्होंने अभिप्राय से

आगे बढ़कर लक्षणा व व्यंजना का सहारा लिया, इसी कथन-पद्धति को ताटी, गीड़ी, पांचाली, वैदर्भी आदि रीतियों में विभक्त किया, छन्द और अलंकार भी इस कथन-पद्धति को सजाने-सँवारने के लिए ही अपनाये गए। अतः प्राचीन काल से ही कथन-शैली पर विशेष ध्यान दिया जाता रहा है।

आचार्य वाचस्पति मिश्र जैसा सर्वशास्त्रपारंगत एवं लेखनी का धनी विचारक अपनी अभिव्यक्ति-पद्धति की उपेक्षा भला कैसे कर सकता था। वेदान्त की विचारपरिधि में प्रवेश करते-करते उनकी लेखनी न्याय, सांख्य, योग, मीमांसा आदि विभिन्न शास्त्रों के संघर्षण से मंज चुकी थी। यही कारण है कि भांकरभाष्य के भावों के प्रस्फुटीकरण में जैसी सफलता इसे मिली वैसी किसी अन्य लेखनी को नहीं।

भाष्य के कव्य को स्पष्ट करने के लिए आचार्य वाचस्पति मिश्र ने सभी सम्भव पद्धतियों का अश्रयण किया है। भाष्यगत पारिभाषिक शब्दों को खोलकर उनका साम्प्रदायिक अर्थ समझाने की पद्धति उन्होंने अपनायी है, यथा—(१) 'स्मृते रूपमिव रूपमस्येति स्मृतिरूपः, असन्निहितविषयत्वं च स्मृतिरूपत्वम्'^{१४} (२) 'अवसन्नीज्वमतो वा भासोऽवभासः। प्रत्ययान्तरबाधश्चास्यावसादोऽवमानो वा। एतावता मिथ्याज्ञानमित्युक्तं भवति।'^{१५} (३) 'प्रत्यगात्मा अक्षयनिर्वचनीयेभ्यो देहेन्द्रियादिभ्य आत्मानं प्रतीपं निर्वचनीयमंचति जानातीति प्रत्यरु, स एव चात्मेति प्रत्यगात्मा'^{१६} (४) 'नान्तत्वं निपात्य' 'माहूमाने' 'मानपूजायाम्' इत्यस्माद्वा घातोः 'माबन्धा' इत्यादिनाऽनिच्छाये सनि व्युत्पादितस्य मीमांसाशब्दस्य पूजितविचारवचनत्वात्।'^{१७} (५) '(विषयाः) एते हि चिदात्मानं विपिण्वन्ति अवचज्जन्ति, स्थेन रूपेण निरूपणीयं कुर्वन्तीति यावत्।'^{१८} (६) 'तच्च त्रिगुणं प्रधानं प्रधीयते क्रियतेऽनेन अवदिति, प्रधीयते निधीयतेऽस्मिन्प्रलय-समये अवदिति वा प्रधानम्।'^{१९} इत्यादि शब्दों का व्युत्पत्तिपरक विस्तरेण कर उन्हें सर्वप्राह्य बनाने का प्रयास मिश्र जी ने किया है।

कहीं-कहीं आचार्य मिश्र एक कोशकार की भाँति शब्दों का संक्षेपतः अभिप्रेत अर्थ रखते चले गए हैं, जैसे—(१) 'परम=शुक्तिकादौ परमार्थसति'^{२०} (२) 'अन्यधर्मस्य =ज्ञानधर्मस्य रजतस्य'^{२१} (३) 'अन्यत्र=बाह्ये'^{२२} (४) 'विषयधर्माणां=देहेन्द्रियादि-धर्माणाम्'^{२३} (५) 'देहेन्द्रियादिष्वहमभाभिमानहीनस्य=तादात्म्यतद्वर्माध्यासहीनस्य'^{२४} (६) 'प्रतिपत्तिः=प्राप्तिः'^{२५} (७) 'आत्मैकत्वं=अविगलितनिखिलप्रपञ्चत्वम्'^{२६} (८) 'भूतं=सत्यम्'^{२७} (९) 'विजीयते=वशीक्रियते।'^{२८} (१०) 'संपत्=प्रकर्षः।'^{२९} इत्यादि।

संस्कृत के विवेचनात्मक साहित्य की यह विशेषता है कि पहले पूर्वपक्ष के रूप में किसी विरोधी मत को प्रस्तुत किया जाता है, तदनन्तर उसका खण्डन करके उत्तरपक्ष के रूप में अपने मत की प्रतिष्ठा की जाती है।^{३०} वाचस्पति मिश्र ने इस परम्परा का पालन किया है। किन्तु उनकी विशेषता इस विषय में यह है कि वे पूर्वपक्ष को पूर्ण प्रमाण और तर्कों के साथ प्रस्तुत करते हैं और उसके पारिभाषिक शब्दों के साम्प्रदायिक अर्थ को स्पष्ट करते हैं, जैसाकि बौद्धमत विवेचन^{३१} एवं जैनमत विवेचन^{३२} के अक्षर पर उन्होंने किया है।

प्रत्येक भाषा में कुछ लोकोक्तियाँ व मुहावरे प्रचलित होते हैं। सामान्य वाक्य की अपेक्षा इनमें कुछ विशेषज्ञता होती है, यथा—(१) इनमें शब्द सीमित किन्तु अर्थ अपेक्षाकृत विस्तृत होता है, (२) लोक में इनका अर्थ स्पष्ट एवं प्रसिद्ध होता है, और (३) किसी कथन की पुष्टि के लिए इन्हें प्रमाण के समान प्रस्तुत व स्वीकृत किया जाता है। इसलिए एक कुशल लेखक आवश्यकतानुसार लोकोक्तियों व मुहावरों का प्रयोग किया करता है। भामतीकार ने भी अपने कथनों की पुष्टि के लिए अपने समय में प्रचलित लोकोक्तियों व मुहावरों का अवलम्बन किया है। इससे उनकी व्याख्या-शैली अपेक्षाकृत अधिक धृस्त, सजीव, स्पष्ट एवं प्रभावशाली बन गयी है। यथा—(१) काल्पनिक सृष्टि का सहायक भी मायामय है, इसकी पुष्टि करते हुए करते हैं—‘सहायास्तादृशा एव यादृशी भक्तियव्यता’^{११} (२) प्रभाकर भीमासक्त आरमा और अर्थ, दोनों को बड़ा मानते हैं तथा उन दोनों का मान अर्थप्रकाश के द्वारा मानते हैं। इसका खण्डन लोकप्रचलित आभाणक के द्वारा करते हैं—“(अर्थप्रकाश) जह्यवेद् विषयात्मानावपि बडाविति कस्मिन्कि प्रकाशेताविशेषात्, इति प्राप्तमान्यमपेक्षस्य जगतः । तथा आभाणक —‘अर्थस्येवागच्छानस्य विनिपात’ पदे पदे”^{१२} (३) साध्यसम्मत मोक्ष की असम्भावना का प्रतिपादन भी मुहावरे के माध्यम से करते हैं—‘बलेयमपवर्गकथा सपस्विनी दसजलाजलि’ प्रसज्येत ।^{१३} (४) ईश्वर यदि कर्णापराम्योन और बीतराग है तो प्राणियों को निकृष्ट कर्म में प्रवृत्त नहीं करेगा, इससे दुःख उत्पन्न ही नहीं होगा और ईश्वराधीन प्राणी अपनी इच्छा से निकृष्ट कर्म नहीं कर सकते। यदि प्राणी कर्म कर भी लें तो वह कर्म ईश्वरानभिष्टित होने से फल-प्रदान करने में असमर्थ होगा। इसलिए स्वतन्त्र ईश्वर की भी कर्मों में कारण मानना पड़ेगा। ऐसी स्थिति में अग्न्योन्याश्रय दोष अवश्यभावी है। इस भाव को लौकिक मुहावरे के द्वारा स्पष्ट करते हुए कहते हैं—“तथा चापमपरो गच्छस्योपरि स्फोट इतरेतरामयाह्वय प्रसज्येत, कर्मणेदवरः प्रवर्तनीय ईश्वरेण च कर्मेति ।”^{१४}

(५) बड़े से दुःख की आशका से सुख को नहीं छोड़ा जाता, इस भाव को लौकिक उदाहरणों से स्पष्ट करते हुए लिखते हैं—“यथा मत्स्यार्थी सशत्कान् सकण्टकान् मत्स्यानुवादते, स यावदादेय तावदादाय विनिवर्तते । यथा वा घान्यार्थी सपलासानि घान्यान्वाहरति, स यावदादेय तावदुपादाय निवर्तते, तस्माद् दुःखभयान्तानुकूलवेदनीय-मैहिक वाऽमुष्मिक वा सुख परित्यक्तुमुचितम् । न हि मृषा सन्तीति शालयो नोप्यन्ते, भिक्षुका सन्तीति स्यात्यो नाधिशीयन्ते ।”^{१५} इत्यादि ।

भाष्य की व्याख्या करते समय वाचस्पति मिश्र का मुख्य प्रयास केवल शब्दार्थ तक सीमित न रहकर भाष्य के भाव की स्पष्ट करने का अधिक रहा है। यही कारण है कि ‘भामती’ में भाष्य का अभिप्राय प्रायः एक प्रघट्टक के रूप में जितना अधिक उपलब्ध होता है उतना छिदरे हुए अक्षों के रूप में नहीं। इसके उदाहरण भामती में अनेकत्र विखरे पड़े हैं।^{१६}

आचार्य वाचस्पति मिश्र की व्याख्या-शैली की सबसे बड़ी विशेषता यह है कि

जब वे अनुभव करते हैं कि भाष्य का सीधा अनुमन करने से भाष्यकार का मन्तव्य स्पष्ट नहीं हो पा रहा है अथवा भाष्यकार के कथन की स्पष्टता प्रदान करने के लिए अपनी ओर से कुछ कहना अथवा उसे प्रकारान्तर से प्रस्तुत करना आवश्यक है, वहाँ वे 'अयमभिप्रायः' ^{१२६} 'एतदुक्तं भवति' ^{१२७} 'इदमत्राकूतम्' ^{१२८} 'अयमभिप्रायः' ^{१२९} 'अनेदमाकूतम्' ^{१३०} 'अयमर्थः' ^{१३१} आदि के माध्यम से आवश्यक सामग्री प्रस्तुत कर देते हैं। प्रायः इन्हीं शीर्षकों के अन्तर्गत वाचस्पति मिश्र की अपनी दार्शनिक मान्यताएँ प्रस्फुटित हुई हैं।

'भामती' व्याख्या की एक अन्यतम विशेषता है, इसकी पातनिका शैली। 'पाण्डित्यं निविश वाल्येन तिष्ठान्ते' (वृ० ३।५।१)—इस मौलिक सिद्धान्त के अनुसार वाचस्पति मिश्र ने अपनी स्पष्टि अवस्था के जटिलचिन्तन की, वास्तविकता के चिन्तन के साथ एकवाक्यता दिखाने के लिए अपनी वास्तविकता 'न्यायकणिका' की प्रस्तावक पंक्तियों से ही 'भामती' का उपक्रम किया है। यह देखने के लिए दोनों की उपक्रम-पदावलियों का अवलोकन आवश्यक है। 'न्यायकणिका' के आरम्भ में लिखा है—'यदप्रयोजनविषयं न तत् प्रेक्षावत्प्रवृत्तिगोचरः। यथा काकदन्तपरीक्षा। तथा चेत्त्वं प्रकरणमिति व्यापक-विस्मयोपलब्धिः।' ^{१३३} 'भामती' के आरम्भ में कहा है—'यदसन्द्विगमप्रयोजनं च न तत् प्रेक्षावत्प्रतिपित्तगोचरः, यथा समनस्केन्द्रियसंनिकृष्टः स्वीतालोकमध्यवर्ती घटः, कट-दन्ता वा, तथा चेदं ग्रहंति व्यापकविस्मयोपलब्धिः।' ^{१३४}

सम्भवतः वाचस्पति ने अपने पूर्ववर्ती दार्शनिक शबरस्वामी, कुमारिलभट्ट, अर्चटभट्ट की पातनिका शैली अपनायी थी। शबरस्वामी ने भीमांश-भाष्य के आरम्भ में धर्म-जिज्ञासा के उपक्रम में लिखा है—'धर्मः प्रसिद्धोऽप्रसिद्धो वा। प्रसिद्धश्चेत् न जिज्ञासितव्यः, अप्रसिद्धश्चेत् नतराम्।' ^{१३५} कुमारिल भट्ट ने 'श्लोकवार्तिक' के आरम्भ में लिखा है—

“सर्वस्यैव हि शास्त्रस्य कर्मणो वाऽपि कस्यचित् ।
यावत् प्रयोजनं नोक्तं तावत् तत् केन गृह्यताम् ॥” ^{१३६}

अर्चटभट्ट ने 'हेतुविन्दुटीका' के आरम्भ में लिखा है—'यत् प्रयोजनरहितं वाक्यम्, तदर्थो वा, न तत् प्रेक्षावत्तादरम्यते कर्तुं प्रतिपादयितुं वा। तद्यथा दशदाष्टिमा-दिवाक्यं काकदन्तपरीक्षा च। निष्प्रयोजनं चेदं प्रकरणं तदर्थो वा इति व्यापकानुप-लब्ध्याः.....' ^{१३७}

शंकराचार्य ने भी ब्रह्मसूत्रभाष्य में इसी शबर शैली का अनुसरण किया है—'तत् पुनर्ग्रहं प्रसिद्धमप्रसिद्धं वा स्यात्। यदि प्रसिद्धं न जिज्ञासितव्यम्। अयाप्रसिद्धं, नैव शक्यं जिज्ञासितुमिति।' ^{१३८}

इस प्रकार आचार्य वाचस्पति मिश्र ने अपनी प्रौढ़ रचना 'भामती' में विषया-नुकूल, मनोवैज्ञानिक, सुस्पष्ट एवं शास्त्रीय व्याख्या-पद्धति का अनुमन कर उसे शंकर भाष्य की सर्वश्रेष्ठ व्याख्या के रूप में प्रस्तुत किया है।

२ सूत्र और भाष्य में सामञ्जस्य-स्थापन

सभी अधिकरणग्रन्थों^{३६} में एक सदिग्ध वाक्य को विषयवाक्य चुना जाता है। वह विषयवाक्य पूर्वमीमांसा दर्शनों में वेद के पूर्वकाण्ड, संहिता या ब्राह्मणग्रन्थों में से लिया जाता है और उत्तरमीमांसा में आचार्य ने 'वभेतमात्मानं विजिज्ञासीत' जैसे विषय-वाक्य को मन में रखकर अधिकरण रचना आरम्भ कर दी है किन्तु उन्होंने उसका स्पष्ट निर्देश नहीं किया है। विषयवाक्य एवं सूत्रकारसम्मत सशय का स्वरूप आचार्य शंकर के शब्दों में साक्षात् उपनिबद्ध न होने के कारण शांकरभाष्य के प्रथम आलोचक भास्कराचार्य ने अपनी आलोचना को पूर्वापीठिका बना ली—

“सूत्राभिप्रायसंवृत्त्या स्वाभिप्रायप्रकाशनात् ।

अप्यस्यात् येरेव शास्त्र व्याख्येयं तन्निवृत्तये ॥”^{३७}

अर्थात् जिस भाष्यकार ने सूत्रकार के अभिप्राय का सवरण करते हुए अपने अभिप्राय को आरोपित करने का प्रयत्न किया है उसके निराकरणार्थ हमारी यह भास्कर-व्याख्या प्रकाश में आ रही है।

इस प्रकार की आलोचनाओं का समुचित समाधान करने के लिए, जैसा कि आगे चलकर देखेंगे, वाचस्पति मिश्र को कुछ अधिक श्रम करना पड़ा। ‘आत्मा विचारणीय है’—इस प्रकार के विषय निर्देश के पश्चात् ‘आत्मा विचारणीय है अथवा नहीं’—इस प्रकार का सशय न्यायित प्राप्त होता है किन्तु भाष्योपक्रम के आधार पर ‘अध्यास सम्भव है या नहीं’—इस प्रकार का सन्देह प्रकट किया गया है जो कि, भास्कर की दृष्टि से सूत्रकारसम्मत होने के साथ साथ प्रथम सशय का उपोद्बसक द्वितीय सशय है। अर्थात् अध्यास के सदिग्ध होने पर आत्मा का विचार भी सन्देहास्पद हो जाता है। वाचस्पति मिश्र ने उसी मौलिक सशय को उपस्थित करते हुए पूर्वपक्ष के रूप में लोकप्रसिद्ध आत्मा के स्वरूप का विशद वर्णन करते हुए उसे ही उपनिषत्वाचित ब्रह्म का निर्णीत आकार बताया है।

यहाँ भास्कर की दृष्टि यह है कि ब्रह्मसूत्रकार ने ब्रह्मजिज्ञासा अर्थात् ब्रह्म-विचारणा का प्रस्ताव रखा है अध्यास विचारणा या भ्रम विचार का प्रस्ताव नहीं। आत्मा के विषय में नकारात्मक पक्ष के पोषक नैरात्म्यवादी बौद्ध भी भ्रम को मानते हैं।^{३८} उसमें उनका कोई विवाद नहीं है। विवाद मुख्यतः आत्मा के विषय में है। अतः आत्मविचार को प्राथमिकता देते हुए वाचस्पति मिश्र ने सूत्रकार की परम्परा का समन्वय शंकराचार्य के साथ कर दिखाया है।

प्रस्तुत समस्या को समझने के लिए थोड़ी और स्पष्टता की अपेक्षा है। यात यह है कि—

“सूत्रस्य पदमादाय वाक्ये सूत्रानुसारिणि ।

स्वपदानि च वर्ण्यन्ते भाष्य भाष्यविदो विदुः ॥”

इस अभिप्राय-शक्ति के अनुसार सूत्रस्य पदानुसारी व्याख्या ही भाष्य पदवाच्य है। इसलिए

जैमिनि-सूत्रों के भाष्यकार शबरस्वामी ने धर्मविचार का ही आरम्भ किया है, किसी अन्य विचार का नहीं। कुमारिल भट्ट ने भी उसी का समर्थन किया है। किन्तु भगवान् शंकर ने 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा'—इन सूत्राक्षरों से परे हटकर अध्यास-निरूपण से अपने भाष्य का प्रारम्भ किया है। ऐसी स्थिति में इसे भाष्य कैसे कहा जा सकता है? यह तो प्रथम शास में ही मलिकापास हो गया।

इस प्रकार एक सुदोर्घ प्रश्नचिह्न भगवान् भाष्यकार की प्रतिष्ठा के आगे लग गया था। यद्यपि इस प्रश्न का समाधान भाष्यकार के स्वयं के शब्दों में ढूँढा जा सकता था किन्तु छिद्रान्वेपी प्रतिपक्षी ऐसा क्यों करने लगे? ^{५२} अतः यहाँ शंकर के एक व्याख्या-कार के रूप में आचार्य वाचस्पति मिश्र पर एक बहुत बड़ा उत्तरदायित्व आ पड़ा था—सूत्र और भाष्य की दूरी को पाटकर शांकरभाष्य के भाष्यत्व की रक्षा करने का।

अपने इस उत्तरदायित्व को पूरा करने के लिए प्रतिपक्षियों द्वारा आरोपित भाष्य की असमानान्तरवाहिता दूर करते हुए सूत्र और भाष्य की दूरी को समाप्त करने का श्लाघनीय प्रयास आचार्य मिश्र ने किया है। यह आत्मा विचारणीय है क्योंकि सन्दिग्ध है। सन्दिग्ध क्यों है? अध्यस्त वस्तु को लोक में आत्मा समझ लिया गया है, औपनिषद पुरुष को नहीं। इस प्रकार उन्होंने अध्यासनिरूपण की संपादेयता का प्रतिपादन करते हुए उसके बोधित्व को अत्यन्त सुदृढ़ भित्ति पर आधारित करके अध्यास-भाष्य का सम्बन्ध पूर्णरूप से सूत्राक्षरों के साथ कर दिखाया है।

३. अध्यास

भारतीय दर्शनों में मिथ्याज्ञान या अध्यास की खोज ऐसी है जैसे किसी रोगी की जाँच करने वाला वैद्य रोग के मूल कारण जिज्ञान की खोज कर रहा हो। मूल कारण का पता लग जाने पर उसकी निवृत्ति का उपाय सहज में ही जाना जा सकता है। यद्यपि व्यवहार के विस्तृत क्षेत्र में कई रूपों में अध्यास पाया जाता है, जैसे कि योग के आचार्यों ने कहा है—अनित्य, अशुचि, दुःख और अनात्म वस्तुओं में नित्यता, शुचिता, सुखरूपता और आत्मरूपता का भान अविद्या है, ^{५३} तथापि अनात्मदेहादि में आत्मशुद्धि जिसे कि मिथ्याज्ञान, अनादि अविद्या, अध्यास आदि शब्दों से कहा करते हैं, वन्धन का कारण है और इससे छुटकारा पाना ही मोक्ष कहा जाता है। आत्मा के वास्तविक स्वरूप का ज्ञान हो जाने पर मिथ्याज्ञान नष्ट हो जाता है। ^{५४} उसके नष्ट हो जाने से रागद्वेष समाप्त हो जाते हैं, रागद्वेष के समाप्त हो जाने पर संचित पुण्यशुभ कर्मों का विनाश ^{५५} तथा आगामी शुभाशुभ कर्मों का असम्बन्ध ^{५६} हो जाता है; सूत्रकार ने भी 'तदधिगम उत्तर-पूर्वाध्यायोरश्लेषविनाशो तद्व्यपदेशात्' (४।१।३३)—इस सूत्र के द्वारा इसी तथ्य को पुष्टि की है।

इस प्रकार, संचित कर्मों के विनाश तथा आगामी कर्मों के असम्बन्ध से जन्म-जन्मान्तर की दोड़ समाप्त हो जाती है। जन्म, जरा, मरण से छुटकारा मिल जाने पर समग्र दुःखराशि सदैव के लिए भस्मसात् हो जाती है, जीवात्मा मुक्त हो जाता है (क्योंकि

जन्म-मरण ही दुःखरूप है, बन्धनरूप है) और उसे स्वतन्त्रान्त कल्याण-पद महानिर्वाण का लाभ हो जाता है।

इसीलिए इस अध्यास, मिथ्याज्ञान या अविद्या को ही समस्त लौकिक व्यवहार एवं प्रपञ्च का उद्भावक कहा गया है।^{१०} अतः यहाँ अध्यास के स्वरूप एवं तैयिक विवाद-प्रक्रिया का सक्षिप्त दिग्दर्शन करना आवश्यक प्रतीत होता है।

अध्यास का लक्षण

आचार्य शंकर ने अध्यास का लक्षण किया है—“स्मृतिरूप” परन्तु पूर्वदृष्टाव-भास^{११} अर्थात् स्मृति के सदृश तथा पूर्वकास में अनुभूत या ज्ञात वस्तु की अत्यन्त प्रतीति को अध्यास कहते हैं। आचार्य वाचस्पति ने इस लक्षण को श्लोकप्रसिद्ध लक्षण बताया है। उनका आशय यह है कि भले ही सूत्र-वर्षों से ऐसा लक्षण अध्यास का नहीं निकाला जा सकता अपितु श्लोकप्रसिद्धि का सहारा लेकर यह लक्षण प्रस्तुत किया गया है। श्लोक-प्रसिद्धि शार्ङ्गिकों में एक प्रकार की नहीं। अतः मतमतान्तरों का दिग्दर्शन कराते हुए सर्वमतसमन्वित लक्षण किया गया है। श्लोक में अध्यास का सक्षिप्त लक्षण असमीचीन बोध, मिथ्याज्ञान आरोपित ज्ञान है अर्थात् जिस ज्ञान की सामग्री दोषपूर्ण हो अथवा जिस ज्ञान का उत्तरकाल में बाध हो जाता हो, उसे मिथ्याज्ञान या असमीचीन ज्ञान कहा जाता है।^{१२} अध्यास का यह सक्षिप्त लक्षण केवल ‘अवभास’ पद से भी सूचित होता है। क्योंकि अवभास का अर्थ^{१३} होता है अवसन्न (बाधित) अथवा अवमत (तिरस्कृत) भास = ज्ञान (प्रतीति)। प्रत्ययान्तर (परभाषी यथार्थ ज्ञान) से पूर्वज्ञान का बाध हो जाना ही उसकी अवसन्नता या अवमानना कही जाती है अर्थात् मिथ्याज्ञान को अध्यास कहा जाता है। इस सक्षिप्त लक्षण का विशदीकरण लक्षणवाक्य का शेष भाग कर रहा है, ‘पूर्वदृष्ट’ पद से आरोपणीय अनृत वस्तु की उपस्थापना की गई है। ‘दृष्ट’ पद के प्रभाव से यह माना जाता है कि आरोपणीय वस्तु का दर्शन = ज्ञान-भास अध्यास में उपयोगी है, उसका पूर्वसत् होना आवश्यक नहीं। ‘पूर्व’ पद वर्तमान दर्शन को अनुप-योगी ठहराता हुआ पूर्वदर्शन की उपयोगिता सिद्ध कर रहा है। आरोप का विषय (आधार) सत्य होना चाहिए, यह दिखाने के लिए परन्तु कहा गया है। ‘पर’ शब्द भिन्नार्थक है। आरोपणीय मिथ्यावस्तु की अपेक्षा भिन्न सत्य (लौकिक सत्य अथवा तात्त्विक सत्य) का ग्रहण किया गया है। इस प्रकार भाष्यकार के सत्यानृतमिथुनीकरण के कथन से अध्यास में सत्यमिथ्या पदार्थों का विनिमय सिद्ध हो जाता है, यद्यपि प्रथम देश में देखे गए देवदत्त का दर्शन = धान अन्य देश में होने पर ‘यह वही देवदत्त है’—इस प्रकार की प्रत्यभिज्ञा होती है, इसे भी ‘परन्तु पूर्वदृष्टावभास’ कहा जा सकता है तथापि यह बोधमिथ्या नहीं सत्य होता है। अतः इस अतिप्रसंग को दूर करने के लिए भाष्यकार ने अध्यास के लक्षण में एक कड़ी और जोड़ दी है—“स्मृतिरूप”—अर्थात् जिस तरह स्मृतिज्ञान अस्मिन्निहितविषयक होता है उसी तरह अध्यास भी अस्मिन्निहितविषयक होता है। किन्तु ‘सोऽयं देवदत्त’ यह ज्ञान अस्मिन्निहितविषयक होता है क्योंकि देवदत्त का इन्द्रिय के साथ अस्मिन्निधान या अस्मिन्निर्वाण यहाँ वस्तुतः होता है। स्वप्नावस्था में पूर्वानुभूत पञ्च आदि

पदार्थों में सन्निहित देखकालता की विद्यमानता का आरोप होकर 'घटोऽस्ति' 'घटोऽस्ति', 'अहं कर्ता, भोक्ता, दुःखी, संसारी'—इस प्रकार की भ्रमात्मक प्रतीतियाँ सम्पन्न हो जाती हैं। अध्यास दो प्रकार का होता है—ज्ञानाध्यास और अर्थाध्यास। भाष्य के दूसरे व्याख्याता आचार्यों^{५१} ने भाष्य के लक्षणवाक्य से साक्षात् अर्थाध्यास और परम्परा या ज्ञानाध्यास का बोध कराया है किन्तु आचार्य वाचस्पति का पक्ष 'स्मृतिरूपः' 'अवभासः' इन दो पदों के द्वारा पुष्ट किया जाता है। 'स्मृतिरूपः' पद का स्मर्यमाण अर्थ करना उतना संगत प्रतीत नहीं होता जितना स्मृति के समान असन्निहितविषयक अवभास, क्योंकि प्रत्यभिज्ञा में अध्यास का लक्षण अतिप्रसक्त न हो, इसलिए 'स्मृतिरूपः' पद का उपयोग असन्निहितविषयता के प्रतिपादन से ही हो सकता है। अर्थ की स्मर्यमाणता तो प्रत्यभिज्ञा में भी विद्यमान है। इस अध्यास के लिए मिथ्याज्ञान आदि पदों का व्यवहार अन्यान्य दार्शनिकों में देखा जाता है। उपातिशब्दप्रयोग और उसके भेदों का वर्णन भ्रम-ज्ञान के लिए ही संगत प्रतीत होता है। अतः इसे ज्ञानाध्यास का लक्षण मानना ही उचित है, न कि प्रधानतया अर्थाध्यास का।

अध्यास के भेद

अध्यास अर्थात् भ्रमज्ञान के विषय में दार्शनिकों में प्रधानतया पाँच उपातियाँ प्रसिद्ध हैं—असत्ख्याति, असत्ख्याति, अख्याति, अन्यथाख्याति तथा अनिर्वचनीय-ख्याति। इनके अतिरिक्त भी सदसत्ख्याति आदि कुछ उपातियाँ हैं किन्तु उनका विवेचन वाचस्पति ने अप्रसिद्ध होने के कारण नहीं किया है। इन्हीं ५ उपातियों का विवेचन, जैसा कि आचार्य मिश्र ने किया है, यहाँ प्रस्तुत किया जा रहा है।

(१) असत्ख्याति

भूयवादी बौद्धों के मत में ज्ञाता, ज्ञान, ज्ञेय सभी पदार्थ असत् हैं। मयार्थज्ञान में भी असत् श्रुत्यादि का ही भ्रम होता है और श्रुति-रजतादि-भ्रमस्थल में भी असत् का ही। अन्तर केवल इतना है कि श्रुति आदि असद्विषयान्तर में असत् रजतादि का भ्रम होता है। किन्तु प्रथम यह है, वाचस्पति मिथ कहते हैं, कि असत् की उपाति = प्रतीति कैसे सम्भव है क्योंकि वहाँ समस्त सामर्थ्य का अभाव है। यदि यह कहा जाए कि विषय के असत् होने से उसमें किसी प्रकार की सामर्थ्य नहीं है, फिर विज्ञान का यह स्वभाव है कि वह असत् का भी प्रकाशन करता है और यह सामर्थ्य उसे समानान्तर पूर्वप्रत्यय से प्राप्त होती है। और असत्प्रकाशनशक्ति को ही अविद्या कहते हैं, अतः अविद्या से असत्प्रकाशन होता है^{५२}—इस सिद्धान्त का भी भंग नहीं होता।

इसका उत्तर देते हुए वाचस्पति कहते हैं कि बौद्धों ने विज्ञान में असत्प्रकाशन-शक्तिरूप जो स्वभावविशेष माना है, उसका शक्य उन्हें असत् ही मानना होगा और ऐसी स्थिति में उस असद्वत्त्व शक्य को बौद्ध क्या सज्ञा देंगे? उसे कार्य नहीं माना जा सकता क्योंकि असत् कभी कार्य नहीं बन सकता। उसे ज्ञाप्य भी नहीं कह सकते क्योंकि ज्ञान-जन्य ज्ञान का विषय ज्ञाप्य कहलाता है, अतः विज्ञान से दूसरे ज्ञान की उत्पत्ति माननी

होगी जिसका कि विषय बनकर असत् ज्ञाप्य कहलाएगा, जबकि बौद्ध असत्प्रकाशनशक्त्या-
थय ज्ञान से भिन्न ज्ञान की सत्ता स्वीकार नहीं करता, यदि स्वीकार कर लेता है तो उस
ज्ञान को ज्ञापक मानने पर पुनः उससे भी भिन्न ज्ञान की स्थिति स्वीकार करनी होगी,
क्योंकि बिना दूसरा ज्ञान माने उसमें ज्ञापकत्व मिटनहीं होगा, और इस प्रकार अनवस्था
दोष की प्रसक्ति होगी।

विज्ञान का स्वरूप ही असत् का प्रकाश है—यह मानने पर सद्विज्ञान और
असत् का सम्बन्ध भी स्वीकार करना होगा। वह सम्बन्ध क्या है? असदधीननिरूपणत्व
अर्थात् विज्ञान का निरूपण असत् के अधीन है—यही सत् ज्ञान का असत् के साथ सम्बन्ध
है, यह भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि असत् होने के कारण विज्ञानजन्य किसी अतिशय
का आधार न होने से उसका निरूपण असत् के अधीन नहीं हो सकता। विज्ञान का ही
यह स्वभाव है कि असत् के बिना उसकी प्रतीति नहीं हो सकती—इस प्रकार का असत्
सम्बन्ध भी नहीं माना जा सकता क्योंकि विज्ञान न तो असत् से उत्पन्न होता है और न
असद्वरूप है फिर भी उसकी प्रतीति बिना असत् के नहीं हो सकती, यह कैसे माना जा
सकता है। अतः किसी भी प्रकार से सद्विज्ञान का असत् से सम्बन्ध न होने के कारण
विज्ञान का यह स्वभावविशेष भी नहीं माना जा सकता कि विज्ञान में असत्प्रकाशन-
सामर्थ्य है। अतः किसी भी प्रकार असत् की प्रतीति न होने में असत्क्याति सर्वथा अनुप-
पन्न है।

५२) आत्मव्याप्ति

यद्यपि आचार्य शंकर ने आत्मव्याप्ति पद का प्रयोग नहीं किया तथापि आचार्य
भण्डन मिश्र^{११} ने सर्वप्रथम आत्मव्याप्ति का निर्देश किया है और कल्पतरुकार ने धर्मपद
के प्रभाव से ज्ञानधर्मता ध्वनित कर आचार्य वाचस्पति के आत्मव्याप्तिपरक व्याख्यान का
समर्थन किया है। उक्त भाष्यवाक्य से तार्किकसम्मत अभ्यव्याख्या की सूचना पक्ष-
पादिकाचार्य ने दी है किन्तु आचार्य वाचस्पति उस वाक्य को एकान्तत आत्मव्याप्ति पक्ष
में जोड़ते हैं। बौद्धों में बाह्यार्थ प्रत्यक्षवादी वैभाषिक हैं, बाह्यार्थानुमेयवादी सोत्रान्तिक
हैं और बाह्यार्थ की अविद्याविलास मानने वाले योगाचारवादी हैं। ज्ञान की सत्ता तीनों
समभाव से सत्य मानते हैं। बाह्य अधिष्ठान का निर्देश 'अन्यत्र' शब्द से किया गया है।
'अन्यधर्म' शब्द ज्ञानधर्म का सूचक है। ज्ञानवत्ताकार अनादिवासनाप्रसूत समनन्तर-
प्रत्ययाहित वास्तविक है। उसका आरोप बाह्य पदार्थ पर किया जाता है। अर्थात्
सोत्रान्तिकमत में अनुमेय बाह्य पदार्थ की वास्तविक सत्ता है^{१२}, अधिष्ठानभूत उस बाह्य
पदार्थ शुक्ति में अन्तर ज्ञानाकारता का आरोप होता है। योगाचार ज्ञानमात्र की सत्ता
मानता है, बाह्य पदार्थ की नहीं।^{१३} वह बाह्य पदार्थों की अनादि-अविद्या-वासना से ज्ञान
में आरोपित, अतएव असीक मानता है। बाह्य शुक्त्यादि पदार्थ में आन्तर ज्ञानाकार
रजतादि का आरोप होता है। इस प्रकार योगाचार मत में भी बाह्य शुक्त्यादि में आन्तर
ज्ञानाकार रजतादि का आरोप होता है। यहाँ बाह्य शुक्त्यादि अधिष्ठान में आन्तर
ज्ञानाकार रजत का आरोप होता है, इसका तात्पर्य यही है कि आन्तर रजत में बाह्यता

की इदन्ता की प्रतीति होती है। इसीलिए 'इदं रजतम्' ऐसा व्यवहार होता है। 'नेदं रजतम्' इस बाध-ज्ञान से ज्ञानाकार रजत में इदन्तारूप बाधता का बाध हो जाता है और रजत आन्तरिज्ञानाकार में प्रतिष्ठित हो जाती है, उसका बाध नहीं होता। इसी-लिए आत्मव्याप्ति में इदन्ताधर्म का ही बाध होता है, यह वाचस्पति का कथन उपपन्न हो जाता है।^{१९} आचार्य वसुवन्ध ने 'विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि' में कहा है कि जोव, जड़ आदि के आकार सब ज्ञान के आकार हैं।^{२०} जैसे ग्रीवास्थ मुख में दर्पणस्थत्व का आरोप होता है उसी प्रकार आन्तरिक ज्ञानाकार में इदन्ता या बाधरूपता का अभ्यास होता है। बाधक ज्ञान से उसी आरोपित इदन्ता मात्र का बाध होता है। योगाचार मत की इस प्रक्रिया का स्वरूप दिखाने में आचार्य वाचस्पति ने उपेक्षा-सी दिखाई है। जबकि अधिष्ठान ज्ञानाकार सुलभ है, तब उसे बाहर टटोलने की क्या आवश्यकता थी एवं योगाचारसम्मत प्रक्रिया को सौप्रान्तिक और वैभाषिक पर बलपूर्वक लादने का प्रयत्न क्यों किया, यह समझ में नहीं आता। इष्टसिद्धिकार विमुक्तात्मा ने भी आत्मव्याप्तिपक्ष का प्रदर्शन करते हुए कहा है^{२१}—'रजतादि पदार्थ ज्ञान के आकार हैं, उनमें बहिरवस्थानता का आरोप होता है। आचार्य मण्डन मिश्र ने भी बुद्धि के आकार को सत्याधिष्ठान माना है।^{२२} यहाँ विचारणीय यह है कि यदि भाष्यकार टीकाकार आचार्य वाचस्पति मिश्र चर्चित आत्म-व्याप्ति का प्रदर्शन करना चाहते तो उन्हें 'अन्य धर्म' के स्थान पर 'आत्मधर्म' का प्रयोग करना चाहिए था। योगाचार एकमात्र आन्तरविज्ञान की सत्ता मानता है, अतः उसके अन्यत्र अन्य धर्म का प्रतिपादन बहुत संगत प्रतीत नहीं होता। अतः कुछ लोगों का कहना है कि उक्त भाष्यपंक्ति अन्यथाव्याप्तिपक्ष का ही प्रदर्शन करती है, आत्मव्याप्तिपक्ष का नहीं और आचार्य वाचस्पति मिश्र ने मण्डन मिश्र द्वारा निर्दिष्ट क्रमदीक्षा से दीक्षित होकर वैसी व्याख्या की है। आचार्य वाचस्पति मिश्र ने 'न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका' में अन्यथाव्याप्तिपक्ष का समर्थन किया है, अतः बहुत सम्भव है कि उसे दूसरी कक्षा अर्थात् निराकरणीय कक्षा से बचाने के लिए उक्त भाष्यवाक्य से अन्यथाव्याप्ति से भिन्न आत्म-व्याप्ति सूचित की हो।

(३) अख्याति

आत्मव्याप्तिपक्ष को अख्यातिवादी प्रभाकर के द्वारा आचार्य वाचस्पति ने दूषित सिद्ध कराया है। 'न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका' में अख्यातिवादी ने जिस शस्त्र से अन्यथा-व्याप्तिवाद पर प्रहार किया था^{२३}, उसी शस्त्र से यहाँ भी प्रहार करते हुए कहा है^{२४} कि रजत की विज्ञानाकारता न तो रजतानुभव से सिद्ध हो सकती है और न बाधक ज्ञान से ही। रजतानुभव से रजत की विज्ञानाकारता इसलिए सिद्ध नहीं हो सकती क्योंकि 'इदं रजतम्' इत्याकारक रजतानुभव रजत की इदन्तारूपवत्ता सिद्ध कर रहा है न कि ज्ञानाकारता। ज्ञानाकारता होने पर तो 'अहं रजतम्' ऐसा अनुभव का आकार होता। 'नेदं रजतम्' यह बाधक ज्ञान रजत में ज्ञानकारता इसलिए सिद्ध नहीं कर सकता क्योंकि 'नेदं रजतम्' यह बाधक ज्ञान पुरोवर्ती वस्तु को रजत से भिन्न सिद्ध कर रहा है न कि उसकी ज्ञानकारता सिद्ध कर रहा है। इस प्रहार से आत्मव्याप्तिवादी वैनाशिक विनष्ट

होकर रह जाता है और उसके स्थान पर अख्यातिवादी अपना मन्तव्य उपस्थित करता है।

अख्यातिवादी प्रधाकर के अनुसार कोई भी ज्ञान मिथ्या नहीं है। ज्ञान के मिथ्या मानने पर सभी ज्ञानों पर मानव को अनास्था हो जाएगी। दोषवशात् भी शुक्तिज्ञान मे रजत की प्रतीति अनुपन्न है क्योंकि इन्द्रियाँ समीचीन ज्ञान उत्पन्न करती हैं। दोष-सहित इन्द्रियाँ भी मिथ्या ज्ञान उत्पन्न कर देंगी, यह मानना भी सयत नहीं क्योंकि दोष इन्द्रियों की सामर्थ्य का विघात करता है न कि पुनर्मिसया भी अधिक सामर्थ्य उत्पन्न करता है। अतः किसी भी ज्ञान के मिथ्या न होने से 'इद रजतम्' इत्यादि स्थल में मिथ्याज्ञान न मानकर अख्यातिवादी भिन्न-भिन्न दो समीचीन ज्ञान मानते हैं—(१) इदमाकारक अनुभवज्ञान और (२) रजतमित्याकारक स्मृतिज्ञान। इदमाकारक अनुभवज्ञान सम्मुख-निहित शुक्ति से वस्तु सम्बन्ध होने पर होता है किन्तु दोष के कारण उस शुक्ति का शुक्तित्वेन ज्ञान न होकर सामान्य रूप से इदमया ज्ञान होता है। शुक्ति में तथा रजत में चाकचिबय आदि धर्मों के समान होने से शुक्ति के देखते ही सादृश्यज्ञान से रजत के स्फुटार उद्बुध होकर रजत की स्मृति करा देते हैं। इस प्रकार रजत का स्मृतिरूप ज्ञान है, किन्तु यहाँ भी दोषवश तत्तास का स्मरण न होकर केवल रजत का स्मरण होता है। इस प्रकार 'इद' तथा 'रजत' ये दो भिन्न-भिन्न ज्ञान हैं, एक अनुभवात्मक ज्ञान है और दूसरा स्मरणात्मक ज्ञान। प्रथम का विषय इदमया ज्ञात शुक्ति है और द्वितीय का विषय तत्तास रहित रजत। किन्तु पुरोवर्ती शुक्ति में 'इद रजतम्' इस ज्ञान समान ही ये उपर्युक्त दोनों ज्ञान हैं। इसलिये सारूप्य के कारण ये दोनों ज्ञान अभेद-व्यवहार तथा सामानाधिकरण्य-व्यपदेश को उत्पन्न कर देते हैं अर्थात् स्वरूपत और विषयत भिन्न-भिन्न इन ज्ञानों में वर्तमान भेद का ग्रहण न होने से इनमें अभेद-व्यवहार बन जाता है। इस अभेद-व्यवहार में ही भ्रमव्यवहार होता है। 'नेद रजतम्' यह बाधक ज्ञान भी इन अभेद-व्यवहार का ही बाध करता है, न कि अन्य किसी वस्तु का।^{१५} इसी को शंकर ने 'यत्र यदव्यासस्तद्विवेकाग्रहनिबन्धनो भ्रम'—इन शब्दों से कहा है।^{१६}

(४) अग्न्याहयाति

प्रधाकर का अख्यातिवाद भी भ्रमज्ञान का समाधान न कर सका^{१७} क्योंकि चेतन की प्रवृत्ति अज्ञानपूर्वक नहीं होती अपितु ज्ञानपूर्वक होती है व प्रधाकर दोनों ज्ञानों के भेदाग्रह की रजतार्थी की प्रवृत्ति में कारण मानता है। अत यह मानना होगा कि पूर्ववर्ती शुक्ति में रजतार्थी की प्रवृत्ति रजत के आरोपित ज्ञान के विना अनुपन्न है क्योंकि उसकी प्रवृत्ति इदकारास्पदाभिमुखी है और इदकारास्पद वस्तु रजत नहीं है। अत जब तक उसमें आरोपित रजतज्ञान न हो जाए तब तक रजतार्थी की प्रवृत्ति नहीं बन सकती। इस समस्या का समाधान करने के लिए नैयायिकों ने भ्रमस्थल में अग्न्याहयाति को प्रस्तुत किया है।

उनके अनुसार पुरोवर्ती शुक्ति वस्तु में इन्द्रियसन्निकर्ष होने पर दोषवशात् शुक्तित्व धर्म का ज्ञान न होकर रजतत्व धर्म का ज्ञान होता है और इस प्रकार शुक्ति की शुक्तित्वरूप

से प्रतीति न होकर शुक्ति-भिन्न रजतत्व धर्मपूर्वक प्रतीति होती है, यह अन्यथाख्याति है। अन्यथाख्याति शब्द का अर्थ किसी वस्तु की अन्य रूप से प्रतीति है। अन्यरूप शब्द में रूप शब्द का अर्थ धर्म है, अतः अन्यरूप से अर्थात् अन्य के धर्म से प्रतीति होती है। इसी को नैयायिकों ने 'तदभाववति तत्प्रकारकं ज्ञानमप्रमा'—इस रूप से कहा है अर्थात् रजतत्व के अभाव वाली शुक्ति में रजतत्व-प्रकारक-ज्ञान अप्रमा अर्थात् भ्रम है। ऐसा मानने पर पूर्ववर्ती वस्तु में रजतत्व का ज्ञान होने से रजतार्थी की प्रवृत्ति भी घन जाती है और रजतत्व-धर्म का आरोप होने से धर्मों का आरोप नहीं मानना पड़ता, यह लाभ भी है। 'नेदं रजतम्' यह वाचक ज्ञान भी पुरोवर्ती में रजतत्व धर्म का ही बाध करता है न कि रजत का क्योंकि वहाँ रजत है ही नहीं।^{१४}

'भामती' में अन्यथाख्यातिमत की आलोचना विशेष रूप से नहीं की गई किन्तु असत्ख्याति का निराकरण करते हुए अनिर्वचनीयख्याति की स्थापना की जा चुकी थी। अतः अन्यथाख्याति की आलोचना अनावश्यक समझकर छोड़ दी गई। किन्तु कुछ लोगों को अवश्य सन्देह हो गया था कि वाचस्पति मिथ को अन्यथाख्यातिवाद अभीष्ट है, जैसा कि कल्पतरुकार अमलानन्द ने कहा है—

स्यह्येण मरीच्यम्भो मृषा वाचस्पते मंतम् ।

अन्यथाख्यातिरिष्टाऽस्येत्यन्यथा जगद्गर्जनाः ॥^{१५}

(५) अनिर्वचनीयख्याति

वाचस्पति मिथ के अन्त में अध्यास विकल्प की योजना अनिर्वचनीयख्याति में की है।^{१६} कुछ व्याख्याताओं ने अन्यथाख्याति में ही 'भामती' व्याख्या का तात्पर्य बताया है।^{१७} आशय यह है कि शुक्ति में रजत की प्रतीति होती है और कुछ समय के पश्चात् बाध भी। असत् की प्रतीति नहीं होती, अतः प्रतीति का निर्वाह करने के लिए रजत की असत् से विलक्षण कहना होगा और सत् का बाध नहीं होता, अतः उसे सत् से विलक्षण कहना होगा। इस प्रकार सदसत् उभयरूप से विलक्षण रजत की मानना होगा। इसी का नाम अनिर्वचनीय रजत की ख्याति कहा जाता है। भ्रूम्यादी भी भ्रूयतत्त्व को अनिर्वचनीय मानते हैं किन्तु उनकी अनिर्वचनीयता किसी भी रूप में किसी भी शब्द से निर्वचन की अयोग्यता है। किन्तु वेदान्तसम्मत अनिर्वचनीयता का अर्थ सत् या असत् रूप से जिसका निर्वचन न किया जा सके उसे अनिर्वचनीय कहा जाता है। समस्त जगत् के परिणामी उपादान कारण अज्ञान को अनिर्वचनीय माना जाता है।^{१८} अतः वेदान्तमत-सम्मतख्याति को अनिर्वचनीयख्याति कहा करते हैं।

४. वाचस्पत्य मत में अविद्या का आधार और विषय

अध्यास=मिथ्याज्ञान^{१९} ≈ अविद्या^{२०} के आधार और विषय के सम्बन्ध में पुष्कल विवाद पाया जाता है। इस विषय में आचार्य वाचस्पति मिथ का अपना विशेष मत प्रचलित है। अविद्या (अध्यास) की समानता लोकप्रसिद्ध आवरक द्रव्य से की जाती

है। यह आवरणक द्रव्य दो प्रकार का है—(१) विषयावरण और (२) दृष्ट्यावरण। इसे दूसरे दार्शनिक विषयावरण और बोद्धावरण (बुद्ध्यावरण) कहा करते हैं। जैसे किसी पर्यंक पर पड़ी हुई चादर का आधार वही पर्यंक है और विषय भी वही पर्यंक है। दूसरा आवरण नेत्रपटल पर मोतिमा जैसे रोम के कारण आया हुआ आवरण है। यह आवरण यद्यपि दृष्टि को ढकता है तथापि सूर्यादि वस्तु को ढकता हुआ-सा प्रतीत होता है, अतः इस आवरण का आधार दृष्टि और विषय सूर्यादि भिन्न होते हैं। आचार्य वाचस्पति ने इस दूसरे उदाहरण को अपनाकर अध्यास या अज्ञान का आधार जीव^{२२} को और विषय ब्रह्म को कहा है। उनको इस भाव्यता के औचित्य की चर्चा अनावश्यक न होगी।

लोक में यह देखा जाता है कि अन्धकार जिस क्षेत्र के आश्रित होता है, उसी क्षेत्र को विषय भी बनाता है, आश्रय और विषय दोनों भिन्न-भिन्न नहीं देखे जाते, इसी प्रकार अज्ञान भी अन्धकार के समान ही भावात्मक आवरणक पदार्थ माना जाता है, तब उसका आश्रय और विषय भिन्न-भिन्न कैसे माना जा सकता है? इस आशय को दृष्टि में रखकर कहा गया है कि लौकिक दृष्टान्त की अपेक्षा अज्ञान के आश्रय और विषय का व्यवहार कुछ विलक्षण-सा है। अन्धकारस्थस्य पर 'किमाश्रित किंविषय इमः?'—इत प्रश्नों के उत्तर में एक ही वाक्य उपलब्ध होता है 'स्वाश्रित स्वविषय क्षेत्रम्'। किन्तु अज्ञान के विषय में ऐसे भी प्रश्न उठते हैं जो अन्धकार के विषय में नहीं उठते। जैसे 'कस्य अन्धकार?'—यह न किसी को जिज्ञासा होती है और न उसके समाधान का प्रयत्न। किन्तु अज्ञान के विषय में 'कस्याज्ञानम्? कस्मिन्नज्ञानम्?' अर्थात् अज्ञान का आश्रय क्या है? अज्ञान का विषय क्या है?—ये दो प्रश्न हैं, इनके उत्तर भी दो होते हैं—'देवदत्त शुक्ति न जानीते'—अज्ञान का आश्रय देवदत्त है तथा विषय शुक्ति है। सभी सविषयक पदार्थों का प्रायः एक ही स्वभाव होता है कि उनका आश्रय और विषय भिन्न हुआ करता है। ज्ञान, इच्छा, द्वेष, कृति और अज्ञान सविषयक पदार्थ माने जाते हैं। ज्ञान का आश्रय देवदत्त आदि और विषय घटादि हैं। उसी प्रकार अज्ञान का आश्रय जीव माना जाता है क्योंकि उसी में 'अहम् अज' इत्याकारक अज्ञानाश्रयता अनुभूत होती है और 'शुक्तिरज्ञाता' आदि व्यवहारों के अनुरोध से अज्ञान का विषय शुक्ति आदि को माना जाता है। भाष्य और श्रुतियों का रहस्य इसी प्रकार अवलोकित करके वाचस्पति मिश्र ने यह स्थिर किया है कि जीव अज्ञान का आश्रय और ब्रह्म उसका विषय है। इस महती विशेषता की ओर कल्पतरुकार ने विद्वानों का ध्यान आकर्षित किया है—

जीवस्याया अवित्ताया विषय ब्रह्म श्रुतिवत् ।

ऋचे वाचस्पतिर्भाष्यभृत्यो हृदयवेदिता ॥^{२३}

भाष्य और श्रुतियों के विविध वाक्यों का रहस्यावधारण सब नहीं कर सकते। विशिष्ट विद्वानों का सामर्थ्य सब में नहीं होता। वाचस्पति मिश्र दूरदर्शी, मेधावी, बहुध्रुव, श्रुतिभाष्य-हृदयवेदिता थे। दीर्घ साधना के पश्चात् उनके द्वारा उद्भावित सिद्धान्तों पर दोष निकालना तो दूर उसका हृदयगम ही एक कठिन समस्या है। अतः कल्पतरुकार जैसे विशिष्ट वेदान्ताचार्यों ने स्थान-स्थान पर सावधान किया है कि वाचस्पति का विश्लेषण,

विवेचन जैसा मायिक, यौलिक और तथ्याथित होता है वैसा अन्य विद्वानों का नहीं हो सकता। अतः अविद्या का आश्रय जीव और विषय ब्रह्म, यही मानना होगा। संक्षेप-शारीरककार ने जो यह कहा है—“पूर्वसिद्धतमसो हि पश्चिमो नाश्रयो भवति नापि गोचरः”^{५५}—जीव पश्चिम है, पश्चाद्भावी है, अज्ञानाध्यास के पश्चात् उसका स्वरूप स्थिर हुआ करता है, अतः अज्ञानाध्यास का आश्रय वही नहीं हो सकता। वहाँ जिज्ञासा उठती है कि यदि जीव पश्चाद्भावी है, पूर्वसिद्ध अज्ञान का आश्रय नहीं हो सकता तब कोन होगा? इस प्रश्न के उत्तर में संक्षेपशारीरककार कहा करते हैं—“आश्रयत्वविषय-स्वभाविनी निर्विभाषचित्तिरेव केवला।”^{५६} अर्थात् शुद्ध ब्रह्म अज्ञान का आश्रय और विषय है, किन्तु ध्यान देने पर यह सिद्धान्त स्थिर नहीं हो पाता क्योंकि अज्ञान की आश्रयता और विषयता के साधक अनुभव आदि प्रमाण विपरीत दिशा की ओर संकेत करते पाए जाते हैं। ‘अहमज्ञः’ जीव अपने में अज्ञानाश्रयता का अनुभव करता है, ‘ईश्वरोऽनभिज्ञः’, ‘ब्रह्मानभिज्ञम्’—इस प्रकार का अनुभव किसी को भी नहीं होता। अनुभव के अनुसार किसी वस्तु को न मानना और विपरीत मानना कभी उचित नहीं ठहराया जा सकता। ‘इदं रजतम्’ जैसे वाचित अनुभव के आधार पर भी रजत की सत्ता माननी पड़ती है, भले ही वह प्रातिभासिक हो। तब ‘अहमज्ञः’ आदि अवाधित अनुभवों के साक्ष्य पर भी धर्म नहीं रह सकता। केवल आध्यात्मिक कल्पना के द्वारा वैसा माना जाता है। इसी प्रकार अविद्या पश्चाद्भावी जीव को आश्रय बनाने में असम क्यों होगी? जीव, ईश्वर, अविद्या आदि को अनादि मानने वालों के मत में उपर्युक्त पूर्वोपर्य-भाव भी नहीं माना जा सकता। बीज मूल के समान ही अध्यास और जीवादि का प्रयोज्य-प्रयोजक-भाव माना जाता है जो कि वेदान्त का सर्वोत्तम सिद्धान्त है। इस पर किसी को आपत्ति नहीं, इस दृष्टि से भी जीव अविद्या का आश्रय सिद्ध होता है। संक्षेपशारीरककार ने ऐन्द्रजालिक को दृष्टान्त बनाकर यह माना है कि दर्शकों में अज्ञान है, उस अज्ञान का विषय जादूगर (ऐन्द्रजालिक) ही होता है। विषयता सम्बन्ध से ईश्वर पर अज्ञान रहने के कारण ही उसे मायावी कहा गया है। तब वाचस्पति मिश्र के पक्ष का पीपण उस दिशा से भी होता है।

वाचस्पति मिश्र के पक्ष में एक महत्त्वपूर्ण तर्क और है। किसी क्रिया का कर्त्ता और कर्म भिन्न होते हैं, क्रिया के आश्रय को कर्त्ता कहते हैं और क्रिया के विषय को कर्म कहा जाता है। सदाहरणस्वरूप जानना क्रिया है, उसे न जानना भी एक क्रिया है। वेदान्तसिद्धान्त में अज्ञान भावात्मक होता है, अतः अज्ञान का आश्रय और अज्ञान का कर्म दोनों भिन्न-भिन्न होंगे, एक नहीं हो सकते। जीव और ब्रह्म दोनों में एक को विषय और दूसरे को आश्रय मानना होगा। ब्रह्म नित्य प्रकाशस्वरूप, शुद्ध, बुद्ध, निर्मल तत्त्व है। उसमें अज्ञान की आश्रयता न सम्भव हो सकती है और न अनुभूत होती है। अतः जीव अज्ञान का आश्रय होता है, यह स्थिर सिद्धान्त है। अतः इससे भिन्न ब्रह्म को ही अज्ञान का विषय कहना होगा। अज्ञानविषयता का उसी में अनुभव हो रहा है।

वेदान्त दर्शन के प्रथम सूत्र में ब्रह्मजिज्ञासा का अधिकारी मुमुक्षु जीव माना गया है। अज्ञानी को ही जिज्ञासा और मुमुक्षा हो सकती है। इस प्रकार भी अधिकारी जीव

अज्ञान का आश्रय सिद्ध होता है और ब्रह्म को जानने की इच्छा या जिज्ञासा तभी बन सकती है जबकि ब्रह्म अज्ञात हो। अतः अज्ञान का विषय ब्रह्म और आश्रय जीव है।

यहाँ एक शका उत्पन्न होती है। आचार्य वाचस्पति मिश्र ने ईश्वर को जगत् का उपादान कारण कहा है,^{११} अतः ईश्वर अपने विवर्त (रूपकार्य) का आश्रय हुआ जैसे कि रजत विवर्त का आश्रय शुक्ति होती है। इस प्रकार अविद्या का आश्रय जीव तथा उससे निर्मित (उद्भासित) जगत् का आश्रय (अधिष्ठान) ईश्वर यह वैयधिकरण्य क्यों? इस आशका का समाधान करते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है— “यथाऽहिविभ्रमो रज्जु-पादान्, एव प्रप्रचविभ्रम ईश्वरोपादान्, तस्माज्जीवाधिकरणाप्यविद्या निमित्ततया विषयतया वैश्वरमाश्रयत इतोऽश्वराश्रयेत्युच्यते, न स्वाधारतया, विद्यास्वभावे ब्रह्मणि तदनुपपत्तेरिति”^{१२} अर्थात् प्रप्रच जीवाश्रित अविद्या के विषयीभूत ईश्वर का विवर्त माना जाता है। साधारण रूप से प्रप्रच को अविद्या का परिणाम माना जाता है परन्तु वाचस्पति मिश्र के मत में अविद्या जीवाश्रित है। जीवाश्रित अविद्या का परिणाम उसी जीव के द्वारा अनुभूत या ग्रह्य हो सकेगा, सर्वसाधारण द्वारा नहीं, जैसे शुक्ति-रजत आदि भ्रम जिस जीव की अविद्या से उत्पन्न होता है, उसी जीव के द्वारा ही गृहीत होता है—अग्न्य के द्वारा नहीं। इसी प्रकार जीव-अविद्या निर्मित प्रप्रच भी सर्वसाधारण नहीं होना चाहिए। इस आशेप का समाधान करने के लिए वाचस्पति मिश्र ने कहा है कि प्रप्रच ईश्वर की सृष्टि है, ईश्वर की रचना है, जीव की नहीं। अतः वह सर्वसाधारण को उपसंग्रह होता है। अर्थात् अविद्या जिस प्रकार अपने आश्रय को प्रभावित करती है उसी प्रकार अपने विषय को भी। आश्रय पर आवरण और विषय पर विलेप उत्पन्न कर दिया करती है। जीव उसका आश्रय है, इसीलिए वह अज्ञ है, अनमिश्र है, अस्पृश है। जगत् की रचना करने में उसकी क्षमता कभी नहीं है, किन्तु अविद्या अपने विषयीभूत ईश्वर में वह पूर्ण सामर्थ्य निहित करती है कि जिससे जगद्-रचना करने का सामर्थ्य उसमें आ जाता है। अविद्या में इस प्रकार का सामर्थ्य कहाँ से आया? इस प्रकार ॥ आशेप नहीं किए जा सकते क्योंकि अविद्या अघटनघटनापटीयसी है।^{१३}

इस प्रकार सभी तर्क पद्धतियों से विचार करने पर वाचस्पति मिश्र का जीवाश्रित-अविद्यावाद एक निर्दोष एवं महत्त्वपूर्ण सिद्धान्त के रूप में शांकर वेदान्त के पृष्ठोपर उभरता है। वाचस्पति का यह वैशिष्ट्य उनके टीकाकार अमलानन्द सरस्वती की दृष्टि को आकृष्ट किए बिना न रह सका—

अधिष्ठान विवर्तानामाश्रयो ब्रह्म शुक्तिवत्।

जीवाविद्यादिकानां स्यादिति सर्वमनाकुतम् ॥^{१४}

५ अविद्यानानात्व

आचार्य शंकर ने साध्यसम्मत प्रधान तत्त्व से वेदान्तसम्मत अविद्या का भेद स्पष्ट करते हुए कहा है कि साध्य का प्रधान स्वतन्त्र तत्त्व ॥ किन्तु वेदान्त की अविद्या परमेश्वरपरतन्त्र है।^{१५}

किन्तु आचार्य वाचस्पति का अभिमत कुछ भिन्न है। उनका कहना है^{११} कि सांख्य के प्रधान के समान हमारी अविद्या सब जीवों में एक नहीं है, हम तो जीव के भेद मानते हैं। अतः जिस जीव को विद्या का लाभ होता है, उसी की अविद्या समाप्त हो जाती है, दूसरे की नहीं। जहाँ कहीं अविद्या के लिए एकत्व का व्यवहार हुआ है वह अविद्यात्व-धर्म के आधार पर किया गया है।^{१२} अविद्या का एक मानना किसी प्रकार सम्भव नहीं। दृष्टि-सृष्टिवाद की यह प्रक्रिया जिसमें कि अविद्या को एक माना गया है अत्यन्त क्लिष्ट और शून्यवाद के समीप से जाने वाली है। अतः व्यावहारिक पक्षों का सर्वथा समर्थन करते हुए वेदान्तप्रतिपाद्य वस्तु को प्रदर्शित करना वेदान्त प्रतिष्ठापक आचार्यों का विशेष कर्त्तव्य है। यद्यपि ज्ञान के समान ही अज्ञान या अविद्या भी सविषयक भाव पदार्थ है, ज्ञान का स्वतः भेद न मानकर विषय के द्वारा ही भेद माना जाता है, उसी प्रकार अविद्या का भी विषय द्वारा ही औपाधिक भेद माना जा सकता है, स्वाभाविक नहीं तथापि ज्ञान की प्रक्रिया का सर्वथा अनुकरण अज्ञान के लिए नहीं किया जा सकता। ज्ञान को अन्ततोगत्या सत् चित् आनन्द एक ब्रह्मस्वरूप मानना पड़ता है। उसे भिन्न मानने पर अभीष्टसिद्धि कदापि नहीं हो सकती और अविद्या की भिन्न मान लेने पर किसी प्रकार की क्षति नहीं होती प्रत्युत व्यावहारिक क्षेत्र में सौविध्य और सामंजस्य सुपन्न हो जाता है। अतः जीव के भेद से अविद्या का भेद मानना वाचस्पति मिश्र का उचित एवं सारवान् सिद्धान्त है।

डॉ० हसूरकर ने वाचस्पति मिश्र के जीवाश्रितानेकाविद्यावाद को दृष्टिसृष्टि कोटि में रखा है।^{१३} डॉ० एस० एन० दास गुप्ता ने भी जीवाश्रितानेकाविद्या को दृष्टि-सृष्टि माना है।^{१४} यद्यपि एकजीववाद की तरह वाचस्पति के जीवाश्रितानेकाविद्यावाद पक्ष में भी संसार जीवाश्रित अविद्या का ही परिणाम है, ब्रह्म केवल निमित्त या अधिष्ठानरूप उपादानमात्र ही है। जीवाश्रित अविद्या निमित्तता या विषयता के सम्बन्ध से ईश्वराश्रित है, एतावता ही उसे ईश्वराश्रित माना जाता है, अविद्या का आधार होने से नहीं क्योंकि विद्यास्वभाव ईश्वर में अविद्याधारता अनुपपन्न है।^{१५} इस प्रकार यह सिद्ध है कि जगत् जीवाश्रित अविद्या का ही परिणाम है। ऐसी स्थिति में एकजीववाद की तरह इस पक्ष में भी जगत् के जीवाश्रित अविद्या का परिणाम होने से श्रुतिरजत आवि-भ्रमज्ञान की तरह प्रातिमासिकता के कारण उसे दृष्टिसृष्टिवाद मानना सम्भावित है तथापि वाचस्पति के पक्ष का स्पष्टीकरण करते हुए अमलानन्द सरस्वती ने कहा कि वाचस्पति मिश्र प्रपञ्च की अज्ञात सत्ता मानते हैं और इसमें वे प्रपञ्च की व्यावहारिक सत्ता को हेतु मानते हैं अर्थात् प्रपञ्च की व्यावहारिक सत्ता है, अतः उसकी अज्ञात सत्ता माननी होगी और व्यावहारिक सत्ता पक्ष में दृष्टिसृष्टिवाद नहीं बन सकता, वह तो ज्ञातसत्तापक्ष में ही बन सकता है। अमलानन्द सरस्वती कहते हैं—“ते त्वाहुः ब्रह्मणो जीवभ्रमगोचरस्याधिष्ठानतयोपादानत्वे सोऽकामयत स्वयमकुस्तेति च न स्यात्, प्रति-जीवं च भ्रमासाधारण्याद् जगत्साधारण्यानुभवविरोधः, भ्रमजस्य चाकाशादेरज्ञात-सत्त्वायोगः, तस्मादीश्वरस्य प्रतिबिम्बधारिणी साधारणी माया। तद्व्यपट्यश्च जीवोपाद्ययोऽविद्या मन्तव्याः इति। तान् प्रति ब्रूमः। अकामयताकुस्तेति च कामकृती

जीवाविद्याविवर्तः । न च ब्रह्माविक्रिया, विवर्तश्च विवर्ते हेतु सप हव विसर्गणस्य । प्रतिभाषणवक्तव्यविद्याभि र्बोधेषु स्वरादिवैशिष्ट्येन वक्तुम् । स्वोपाध्यायवशोद्गतवेद-
स्येव प्रपञ्चसाधारण्यप्रसिद्धिः । अधिष्ठानवर्णसाधारण्यात्तत्साधारण्य प्रस्तुतेऽपि सम
सर्वप्रत्ययत्वाद् ब्रह्मणः । अज्ञातसत्त्व प्रपञ्चस्य व्यावहारिकसत्त्वात् । न च जीवाविद्याविवर्ते
तदयोगः, स्वेन्द्रियादिवहुपक्षे ।^{१७५} अर्थात् प्रपञ्च की जीवाश्रित अविद्या का परिणाम
मानकर ब्रह्म को केवल जीवाश्रित अविद्या का अधिष्ठानरूप उपादान मानने पर
'मोक्षकामयत' स्वयमनुस्ते' इन ध्युनियों से सिद्ध काम और कृति की अनुपपत्ति ब्रह्म मे
होगी क्योंकि वह शुद्ध है, शुद्ध म काम और कृति बन तही सकती तथा प्रपञ्च को
जीवाश्रित अविद्या का परिणाम मानने पर प्रतिजोव भ्रम के असाधारण होने से जगत्
साधारण्य की प्रतीति भी अनुपपन्न होगी और आकाशादि के भ्रमजन्य होने से उनमें
अज्ञातसत्ता होगी, इसलिए ईश्वर मे माया उपाधि माननी चाहिए और वह माया ईश्वरा-
श्रित होने से असाधारण है इससे जगत् साधारण्य, ईश्वर मे काम और कृति तथा
जगत् की अज्ञातसत्ता सभी उपाय न हो जाएंगे ।

इसका समाधान करते हुए कल्पतरुकार ने कहा है कि काम और कृति जीवा-
विद्या के ही विवर्त हैं अर्थात् जीवाश्रित अविद्या के विषय ईश्वर के विवर्त हैं । ब्रह्म के
जीवाश्रित अविद्या का विषय होने से उसमे काम और कृति उपपन्न हैं । प्रपञ्च के प्रति-
जीवाश्रिताविद्याकल्पित होने पर भी भिन्न भिन्न ब्रह्मचारियों के द्वारा वर्णों मे ध्वनियत
उदात्तत्वादि स्वरवैषम्य के होने पर भी अधिष्ठानरूपवर्ण के साधारण होने से तदुच्चारित
उदात्तादिध्वनिवैशिष्ट्य ये युक्त वर्णराशिरूप वेद म साधारण्यप्रतीति की तरह प्रति-
जीवाविद्याकल्पित भिन्न प्रपञ्च मे भी अधिष्ठानभूत ब्रह्म के एक होने से प्रपञ्च मे
साधारण्य की उपपत्ति हो जाती है तथा प्रपञ्च के प्रतिजीवाविद्याकल्पित होने पर भी
व्यावहारिक सत्ता को लेकर उसमे अज्ञातसत्ता भी उपपन्न ही जाती है । व्यावहारिक
सत्ता मे मायिकता प्रयोजक नहीं है, अपितु आविद्यिकत्व है जैसाकि अविद्याग्रन्थ
स्वेन्द्रियादि मे भी व्यावहारिक सत्ता मानी जाती है ।

इस सन्दर्भ से स्पष्ट है कि वाचस्पति मिश्र प्रपञ्च की व्यावहारिक सत्ता व
अज्ञातसत्ता मानते हैं जिसकी उपपत्ति अमलानन्द सरस्वनी ने उपयुक्त रीति से सिद्ध की
है ।

यही यह प्रश्न उपस्थित हो सकता है कि जगत् प्रपञ्च के जीवाश्रित अविद्या के द्वारा
कल्पित होने से उसकी व्यावहारिक सत्ता नहीं माननी चाहिए अपितु शुक्तिरजत आदि
के समान प्रातिभासिक सत्ता ही माननी चाहिए तथापि यह समीचीन प्रतीत नहीं होता
कि अविद्याकल्पित होने से ही किसी को प्रातिभासिक माना जाए । ब्रह्माश्रित अविद्या को
मानने वालों के दृष्ट म भी प्रपञ्च अविद्या का ही परिणाम है तथापि उस पक्ष मे भी
जगत् की व्यावहारिक सत्ता मानी जाती है । वस्तुस्थिति यह है कि प्रातिभासिक तथा
व्यावहारिक—सभी पदार्थ अविद्या के परिणाम हैं तथापि अविद्या के साथ यदि आग तुक
दोषान्तर भी विद्यमान है, उसे प्रातिभासिक माना जाता है जैसे शुक्तिरजत मे इद-
माकारवृत्त्यवच्छिन्न चैतन्यनिष्ठ शुक्तिवत्प्रकारक अविद्या के अतिरिक्त काचदि आग तुक

दोष भी रजतपरिहाम में कारण पड़ते हैं, अतः उसे प्रातिभासिक माना जाता है और आकाशादि प्रपञ्च केवल अविद्या का ही परिणाम है, अतः व्यावहारिक माना जाता है। इसीलिए दोषान्तर के हटते ही प्रातिभासिक प्रपञ्च नष्ट हो जाता है किन्तु व्यावहारिक प्रपञ्च जीवाविद्या के नष्ट हुए बिना नष्ट नहीं होता, यह व्यावहारिक और प्रातिभासिक में स्पष्ट भेद है। इसी आधार पर वाचस्पति व्यावहारिक जगत् की अज्ञातसत्ता को मानते हैं।

एकजीववाद में सारा प्रपञ्च जिसमें मतान्तर की रीति से प्रातिभासिक और व्यावहारिक सभी पदार्थ सम्मिलित है एकजीवाश्रित अविद्या के परिणाम हैं, अतः उनको एक ही प्रकार की सत्ता मानने होगी, किन्तु अनेकजीवाश्रितानेकाविद्यावाद पक्ष में व्यावहारिक प्रपञ्च तथा प्रातिभासिक प्रपञ्च में भेद है। इस पक्ष में व्यावहारिक प्रपञ्च आगन्तुक काचादि दोषसहकृत अविद्या का परिणाम है, अतः उनमें भेद मानना ही होगा और यह व्यावहारिक सत्ता अर्थात् अज्ञातसत्ता तथा प्रातिभासिक सत्ता अर्थात् ज्ञातसत्ता को लेकर मानना पड़ता है। प्रातिभासिक व व्यावहारिक प्रपञ्च के इसी भेद का प्रतिपादन वेदान्तपरिभाषा में श्री धर्मराजाध्वरीन्द्र ने किया है—“यद्वा घटाद्यव्यासे अविलंब दोषत्वेनापि हेतुः। श्रुतिरूप्याद्यासे तु काचादयोऽपि दोषाः। तथाचागन्तुकदोष-जन्यत्वं प्रातिभासिकत्वे प्रयोजकम्। अतएव स्वप्नोपलब्धरथादीनामागन्तुकनिद्रादिदोष-जन्यत्वात् प्रातिभासिकत्वम्।”^{८०}

तात्पर्य यह है कि दृष्टिमृष्टिवाद में किसी भी अनात्म पदार्थ की अज्ञातसत्ता नहीं होती किन्तु ज्ञातसत्ता ही होती है, इसलिए इस पक्ष में रज्जु में सर्प के समान सभी अनात्मपदार्थ केवल साक्षिभास्य होते हैं। वहाँ उनमें जो इन्द्रियजन्य ज्ञान की विषयता प्रतीत होती है, वह भी अद्यस्त ही होती है। एकजीववाद में असंग नित्यमुक्त तथा चिदानन्दघन ब्रह्म में कल्पित अविद्या आदि का सम्बन्ध चैतन्य से नहीं होता, वे सब अविद्यादि शशश्रृंग आदि के समान अत्यन्त अलौकिक हैं किन्तु कल्पित अज्ञान के कल्पित सम्बन्ध से ब्रह्म में अविश्रमान जीवभाव ही प्रतीत होता है। इस पक्ष में उस एक जीव की अविद्या द्वारा कल्पित गुरुणाश्रयोपदेश, ईश्वर आदि सभी स्वप्नकल्पित वस्तु की तरह मिथ्या हैं। स्वप्नद्रष्टा के स्वप्नकल्पित नाना पुरुषों के समान नाना जीवाभास ही इस मत में माने जाते हैं, इस वाद में कोई भी अनात्म वस्तु प्रमाण का विषय नहीं होती, केवल शुद्ध ब्रह्म ही वेदान्तरूप शब्दप्रमाण का विषय है। यहाँ प्रमाण-प्रमेय-व्यवहार भी स्वप्न के समान अद्यस्त है।^{८१} अतः सभी वस्तुओं के उस एक जीव द्वारा कल्पित होने से और कल्पित वस्तु के साक्षिभास्य होने से ज्ञातसत्तारूप दृष्टिमृष्टिवाद को उपपत्ति सम्भव है, किन्तु अवच्छेदवादी नानाजीवाश्रितनानाविद्या मानने वाले वाचस्पति के मत में यद्यपि प्रपञ्च जीवाश्रिताविद्या का ही परिणाम है, इसलिए प्रतिजीव प्रपञ्चभेद अवश्य है तथापि इस मत में प्रमाण, प्रमेय आदि की व्यावहारिक सत्ता मानी जाती है और व्यावहारिक पदार्थों का ज्ञान जीवों को इन्द्रियादि प्रमाणों के द्वारा निष्पन्न होता है।

आचार्य मधुसूदन सरस्वती ने भी एकजीववाद के सिद्धान्त को ही स्पष्ट रूप से दृष्टिमृष्टिवाद कहा है। ‘सिद्धान्तचिन्तु’ में एकजीववाद का निरूपण करते हुए उन्होंने

‘इममेव दृष्टिमृष्टिवादमाचक्षते’ इस उक्ति में ‘इममेव’ में निर्धारणार्थक ‘एव’ पद के द्वारा एकजीववाद को ही दृष्टिमृष्टिवादपक्ष कहा है^{१८} न कि वाचस्पति मिश्र से सम्बन्धित अनेकजीवाश्रितानेकाविद्यावाद पक्ष को। उनके टीकाकार श्री नारायणतीर्थ ने भी इसकी व्याख्या करते हुए कहा है कि एक अज्ञान उपाधि वाले एकजीववाद को ही, दृष्टि अर्थात् ज्ञान ही जबत् की मृष्टि है, न कि पूर्व ईश्वरसृष्ट जगत् का प्रमाणादि द्वारा जीव को ज्ञान हाता है, इस रूप से दृष्टिमृष्टिवाद कहते हैं।^{१९}

उपर्युक्त विवरण एव सन्दर्भ से स्पष्ट हो जाता है कि वेदान्त के प्रतिष्ठित आचार्यों ने भी एकजीववाद को ही दृष्टिमृष्टिवाद माना है, न कि अनेकजीववाद को। ऐसी स्थिति में आचार्य वाचस्पतिमिश्र-सम्मत अनेकजीवाश्रितानेकाविद्यावाद को दृष्टिमृष्टिवाद की कोटि में रखा जाना सम्प्रदाय-विरुद्ध ही प्रतीत होता है।

६ अविद्या की भावरूपता

वाचस्पति मिश्र प्रतिजीव अविद्या का भेद मानते हैं, जिस जीव की अविद्या निवृत्त हो जाती है, उसे मोक्ष-लाभ हो जाता है। किन्तु सभी जीवों को इस प्रकार का मोक्ष लाभ व्यावहारिक दृष्टि से सम्भव है नहीं, इसलिये सृष्टि का अनादि प्रवाह चला आ रहा है। यहाँ एक प्रश्न उत्पन्न होता है कि मोक्षावशिष्ट बन्धनयुक्त जीव अर्थात् यह समस्त प्रपञ्च महाप्रलयावस्था में कहाँ रहते हैं तथा उनकी पुनरुद्भूति (दुःखावस्था) कैसे होती है?

वाचस्पति मिश्र कहते हैं कि महाप्रलयावस्था में यह समस्त प्रपञ्च अविद्या में विलीन हो जाता है तथा समय पर पुनरुद्बुद्ध होता है। अपने कथन को और अधिक स्पष्ट करते हुए वे कहते हैं कि यद्यपि महाप्रलय में अन्त करणादि समुदाहरद्वृत्ति वाले नहीं होते हैं तथापि स्वकारणभूत अनिर्वचनीय अविद्या में लीन होकर सूक्ष्मशक्ति रूप से कर्मविक्षेपिका अविद्या की वामनाओं के साथ स्थित रहते हैं। जैसाकि स्मृति भी कहती है कि यह समस्त प्रपञ्च तमोभूत, अज्ञात, अलक्षण, अप्रतर्क्य, अविशेष तथा सर्वतः प्रसुप्त-सा था।^{२०} अन्त करणादि वह समस्त प्रपञ्च अविद्या को प्राप्त कर परमेश्वर की इच्छा से प्रेरित होकर उसी प्रकार माया से शार्दूल (प्रकट) होता है जिस प्रकार कच्छप के शरीर में संकुचित उसके अवयव समय पर बाहर निकल जाते हैं अथवा जिस प्रकार मेढक के शरीर वर्षा सीतने के पश्चात् जहाँ के जहाँ पृथ्वी में पड़े सूख जाते हैं और फिर वर्षा के होने पर पहले जैसे विकसित रूप में आते हैं, उसी प्रकार अविद्या में निहित प्रपञ्च अनुकूलता पाकर समय पर व्यक्त, स्फुटित हो जाया करता है।^{२१}

वाचस्पति का यह कथन जहाँ उपर्युक्त शका का समाधान करता है, वहाँ इस ओर भी ध्यान आकृष्ट करता है कि अविद्या भावरूप है। उक्त दोनों उदाहरण भावरूप वस्तु के हैं। अतः कूर्म या पृथ्वी के समान ही अविद्या तत्त्व को भावरूप माना गया है। यदि उसे अभावरूप मानते तो सृष्टि की उत्पादन प्रक्रिया किसी अभाव वस्तु से निर्दिष्ट करते। किन्तु कोई भी अभाव वाचस्पति मिश्र के मस्तिष्क में ऐसा अवतीर्ण नहीं होता जिसे कुछ वस्तुओं का उत्पादक माना जाए। अतः अज्ञान या अविद्या को वाचस्पति मिश्र

भावरूप ही मानते थे, अभाव रूप नहीं । साथ ही उन्होंने प्रलयावस्था में ही अविद्या को ही प्रपञ्च का आधार माना है, भावरूप वस्तु ही किसी का आधार बन सकती है, अभाव रूप नहीं । इससे भी उपर्युक्त कथन की पुष्टि होती है । इसीलिए कल्पतरुकार ने भी कहा है कि पाचस्पति भावरूप अविद्या को ही मानते थे—

भ्रमात् संस्कारतद्वान्या मण्डूकमपुदाहतेः ।

भावरूपा मताऽविद्या स्फुटं वाचस्पतेरिह ॥६३

७. प्रत्यक्ष से श्रुति की प्रबलता

शास्त्रीय अर्थ की प्रतिपत्ति में प्रत्यक्ष प्रमाण को उतना महत्त्व नहीं दिया जा सकता जितना कि श्रुति प्रमाण को । अतः प्रत्यक्ष की अपेक्षा श्रुतियों का प्राबल्य मानना होगा । यहाँ सन्देह यह होता है कि यदि प्रत्यक्ष की अपेक्षा श्रुति को बलवत्तर माना जाए तब 'यजमानः प्रस्तरः', 'आदिस्थो यूपः' आदि वाक्यों में प्रत्यक्ष विरोध का परिहार करने के लिए प्रस्तरादि अर्थों में यजमानादि शब्दों का प्रयोग गौणी वृत्ति का सहारा लेकर किया गया है उसकी आवश्यकता नहीं रह जाती क्योंकि प्रत्यक्ष दुर्बल है, बाधित हो सकता है । अतः गौणी वृत्ति की चर्चा अनुपयुक्त और निरर्थक हो जाती है ।

इस आक्षेप का उत्तर देते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है^{६४} कि कहीं पर प्रत्यक्ष श्रुतिप्रमाण से प्रबल होता है और कहीं पर श्रुति प्रत्यक्ष प्रमाण से प्रबल होती है । प्रत्यक्ष से वही श्रुति प्रबल होती है जिसका कि अपने अर्थ में मुख्य तात्पर्य विधक्षित हो । 'यजमानः प्रस्तरः' जैसी श्रुतियों का स्वार्थप्रतिपादन में तात्पर्य प्रतीत नहीं होता क्योंकि यजमान को प्रस्तर कहने में मुख्य तात्पर्य नहीं है । अतः ऐसे श्रुतिवाक्य प्रत्यक्ष से दुर्बल होते हैं । प्रत्यक्ष के अनुरोध पर उन श्रुतिवाक्यों का अन्यथा अर्थ-परिकल्पन सर्वथा उचित और न्याय-संगत है । किन्तु 'एवमेवाद्वितीयं ब्रह्म' आदि स्वार्थ में मुख्य तात्पर्य रखने वाली श्रुतियों का प्राबल्य प्रत्यक्ष आदि की अपेक्षा भी माना जाता है । शबरस्वामी ने कहा है—'यत्परः शब्दः स शब्दार्थः'—शब्द का मुख्यार्थ वही है जिसमें कि शब्दविशेष का तात्पर्य हो । अर्थवाद वाक्यों का अपने अर्थ में तात्पर्य नहीं माना जाता । अतः ये धामय मुख्य रूप से स्वार्थ का प्रतिपादन नहीं किया करते अपितु गोष्पादि वृत्तियों में उनका तात्पर्य अर्थवाद में हुआ करता है । जैसे 'वायुर्वै क्षेपिष्ठा देवता, वायुमेव स्वेन भागधेदेन उपधावति, स एवैनं भूति भययति' आदि अर्थवादवाक्यों का तात्पर्य केवल इतना ही माना जाता है कि वायु-देताक-कर्म प्रणस्त है । इतने मात्र से 'वायव्यं श्वेतमालभेत पशु-कामः' जैसे विधिवाक्यों को इतना बल मिल जाता है कि प्रमादवश स्वयं अव्यक्त मनुष्य भी उस कर्म में प्रवृत्त हो जाता है । इसी बात को 'विधिना त्वेकवाक्यत्वात् स्तुत्यर्थेन विधीनां स्युः' (जै० सू० १।२।१) आदि सूत्रवाक्यों में प्रतिपादित किया गया है । यदि कथित अर्थवाद वाक्य का पूर्णतया स्वार्थ में तात्पर्य माना जाता तब उसकी एकवाक्यता विधि-वाक्यों के साथ मानने की कोई आवश्यकता न रहती और न वह सम्भव ही हो पाती क्योंकि समान अर्थ के प्रतिपादक दो वाक्यों की एकवाक्यता मानी जाती है । किन्तु

अर्थवाद वाक्य कुछ और ही क्या कह रहा है जबकि विधिवाक्य कर्म की ओर प्रेरित कर रहा है। अतः अर्थवाद वाक्यों की सज्जना के द्वारा ही विधिवाक्यों के साथ एकवाक्यता का निर्वाह करना होगा। इसी प्रकार 'दृष्टविरोधात्' आदि सूत्रों में कुछ ऐसे अर्थवाद-वाक्य उदाहृत हुए हैं जो कि प्रत्यक्षविषय अर्थ के प्रतिपादक होने के कारण स्वार्थ में प्रमाण नहीं माने जाते। इस प्रकार वास्वराति मिथ्य का यह कहना सर्वथा शास्त्रोप-भर्यादा के अनुसार है कि स्वार्थ में तात्पर्य रखने वाले श्रुतिवाक्य ही प्रत्यक्ष से प्रबल हुआ करते हैं।^{६५}

८ श्रवणादि में विधिवाक्यता का अनभ्युपगम

'आत्मावाङ्मे द्रष्टव्य' (वृ० २।४।१) इत्यादि वाक्य श्रवणादि का विधान करता है अथवा नहीं, इस विवाद में वाचस्पति मिथ्य का अपना विशिष्ट मत है। जिस प्रकार मनन और निदिध्यासन ज्ञानरूप होते हैं वैसे श्रवण भी ज्ञानरूप ही है, केवल क्रियमान नहीं क्योंकि आगमाचार्योंरदेशजन्य ज्ञान को श्रवण कहा जाता है। ज्ञान में किसी प्रकार की विधि सम्भव नहीं, अतः श्रवण, मनन निदिध्यासन में से किसी भी वस्तु का विधान सम्भव नहीं हो सकता। इसीलिए भाष्यकार ने समन्वयसूत्र में आत्म-ज्ञान में विधि का निराकरण करने के पश्चात् प्रश्न किया है 'किमर्थानि सहि 'आत्मा वाङ्मे द्रष्टव्य' इत्यादीनि वचनानि विधिष्ठायानि?' और उसका उत्तर स्वयं दिया है—'स्वाभाविकप्रवृत्तिविषयविमुक्तीकरणार्थानि ह्यम' ^{६६} अर्थात् 'आत्मा वाङ्मे द्रष्टव्य' आदि वाक्य दर्शन, श्रवण आदि का विधान नहीं कर सकते किन्तु केवल मनुष्य की स्वाभाविक प्रवृत्ति विविध धर्मानुष्ठान से विमुक्त करने के लिए उन वाक्यों का प्रयोग होता है। भाव यह है कि उक्त वाक्यों का, आत्मा का दर्शन या श्रवण करो, इस प्रकार की आज्ञा में तात्पर्य नहीं अपितु आत्मचिन्तन में भिन्न विविध कर्मानुष्ठान आदि मत करो नहीं तो आत्मचिन्तन कैसे होगा, केवल इस भाव को सूचित करने के लिए 'आत्मा वाङ्मे द्रष्टव्य' आदि वाक्य उपयुक्त होते हैं।

यदि श्रवणादि की ज्ञानस्वरूप न मानकर वेदान्त तात्पर्य विचाररूप क्रियापरक माना जाए तब भी तात्पर्य निर्णय के द्वारा वेदान्ततात्पर्येय भ्रमसंशयरूप प्रतिबन्धक का निराकरण या दूसरे प्रतिबन्धकों का निराकरण अथवा ब्रह्मज्ञान फल माना जा सकता है जिसके साथ श्रवण का माध्य-साधन-भाव सौकिक अन्वयव्यतिरेक के आधार पर ही सिद्ध हो जाता है, उस फल के लिए भी श्रवण का विधान नहीं किया जा सकता। यदि कहा जाय कि विचार का विधान न मानने पर गुरुनिरपेक्ष विचार भी प्रसक्त हो जाता है, उसे निवृत्त करने के लिए विचारविधि की परिसंख्यात्मक मानना चाहिए, तो यह नहीं कह सकते क्योंकि 'स्वाध्यायोऽप्येतव्य' इस वाक्य ने समग्रभेदार्थज्ञान के उद्देश्य से स्वाध्याय का विधान किया है। स्वाध्याय गुरुमुखोच्चारणानुच्चारण मात्र माना जाता है जिसके लिए गुरु की अपेक्षा, गुरु का सान्निध्य अनिवार्य है। धर्ममीमांसा के ममान ब्रह्म-मीमांसा से पहले सभावनन सत्कार निषिद्ध माना गया है। अतः गुरुनिरपेक्ष विचार की प्राप्ति हो नहीं है जिसे हटाने के लिए किसी प्रकार की विधि की अपेक्षा हो। फलन-

श्रवणवाक्य में किसी प्रकार की विधि न सम्भावित है और न विवक्षित है, यह वाचस्पति मिश्र की अद्वैत वेदान्त में विशेष मान्यता प्रचलित है।^{६९}

६. त्रिवृत्करण

सृष्टि के विषय में छान्दोग्य प्रदर्शित त्रिवृत्करण-प्रक्रिया की उपलक्ष्य मान कर वेदान्ताचार्यों ने पञ्चीकरण प्रक्रिया का समाश्रयण किया है। आचार्य वाचस्पति मिश्र का रुझान त्रिवृत्करण की ओर है^{७०} जैसाकि प्राक्-प्रवाह में सबैत किया जा चुका है। वेदान्तकल्पतरुकार ने वाचस्पति मिश्र की इस विशेषता की चर्चा करते हुए कहा है—

“सम्प्रदायाध्वना पञ्चीकरणं यद्यपि स्थितम् ।
तथापि युक्तियुक्तत्वाद् वाचस्पतिमतं शुभम् ॥
पृथिव्यनलभस्मत्वं यगने पवने च चेतु ।
रूपवत्त्वमहत्यान्मां चाक्षुषत्वं प्रसज्यते ॥
अर्थभूयस्त्वतः सित्याद्यविभावनकल्पने ।
व्यवहारपथा प्राप्ता मुधा पञ्चीकृति भवेत् ॥
अनपेक्ष्य फलं वेदसिद्धेत्येवेत्यते यदि ।
त्रिवृत्कृतिः श्रुता पञ्चीकृति न पथचन श्रुता ॥”^{७१}

अर्थात् वेदान्त-सम्प्रदाय के पूर्वाचार्यों ने पञ्चीकरण का प्रतिपादन किया है तथापि वाचस्पति ने त्रिवृत्करण ही अपनाया है। उनका यह मत अत्यन्त युक्तिसंगत है। पृथ्वी, जल और अनलमयत्व यदि गगन और पवन में भी माना जाए तब रूपवत्त्व और महत्त्व का सम्बन्ध हो जाने से उनमें चाक्षुषत्व की प्राप्ति हो जाएगी। अर्धभाग की अधिकता होने के कारण यदि सित्यादि का अभिभव आकाश और वायु में माना जाए तब पञ्चीकरण व्यर्थ हो जाता है तथा जिस प्रकार त्रिवृत्करणप्रतिपादिका श्रुति उपलब्ध होती है^{७२} उस प्रकार पञ्चीकरण-प्रतिपादक कोई श्रुतिवाक्य उपलब्ध नहीं होता। अतः श्रुति-मूलक होने के कारण त्रिवृत्करण ही अपनाया चाहिए।

आशय यह है कि पृथ्वी, जल और तेज तीनों में परस्पर के गुणों का, धर्मों का विनिमय पाना जाता है। अतः तीनों में परस्पर का सम्मिश्रण एक विशेष मात्रा में होना चाहिए। जैसे पृथ्वीगतनीलरूपादि गुण जल एवं तेज में उपलब्ध होते हैं, वैसे वायु और आकाश में नहीं होते। पृथ्वी, जल, तेज तीनों चाक्षुष हैं। तीनों में जैसी समानता पाई जाती है वैसी वायु और आकाश में नहीं। वायु और आकाश में वैद्यम्य उपलब्ध होता है। स्पर्शगुण पृथ्वी, जल, तेज, वायु चारों का साधारण गुण है, किन्ती एक का विशेष रूप से नहीं। इसी प्रकार शब्दगुण भी केवल आकाश का न मानकर पाँचों भूतों का सामान्य गुण ही सिद्ध होता है। अथवा ‘तस्माद् वा एतस्माद् आत्मन आकाशः सम्भूतः। आकाशाद् वायुः। वायोरग्निः। अग्नेरापः। अद्भ्यः पृथ्वी।’^{७३} इस प्रकार के उत्पत्तिक्रम के अनुसार आकाश का शब्दगुण वायु आदि में एवं वायु का स्पर्श अग्नि आदि में उपलब्ध हो

जाता है किन्तु कारण के समान कार्यद्रव्य का कारण में सम्मिल्य नहीं माना जाता तब जल और तेज में नील रूपादि का सम्मिल्य कैसे होगा ? क्योंकि नीलादिरूप विशेषरूप से पृथ्वी के गुण माने गए हैं ? अतः मानना होगा कि पृथ्वी, जल और तेज का परस्पर किसी न किसी रूप में मिश्रण अवश्य हुआ है। श्रुति में उस मिश्रण का स्पष्टीकरण करते हुए कहा है कि 'तासां त्रिवृत त्रिवृतमेकका करवाणि'*** अर्थात् पृथ्वी, जल, तेज तीनों के पहले दो दो भाग किए गए और द्वितीयादिक के फिर दो दो भाग किए गए और उन्हें अपने प्रथमादिक को छोड़कर दूसरे प्रथमादिकों में मिला दिया गया। यही त्रिवृत्करण है। इसी के कारण पृथ्वी जल, जल तेज तीनों में इतनी समानता उपसृत होती है। यही प्रक्रिया उचित प्रतीत होती है।

किन्तु यहाँ यह कहना अप्रासंगिक न होगा कि त्रिवृत्करण के औचित्य तथा पञ्चीकरण के अनौचित्य के प्रतिपादन में श्री अमलानन्द सरस्वती ने जो युक्तियाँ प्रस्तुत की हैं वे अजण्डनीय नहीं हैं। उनके कथनानुसार पञ्चीकरण प्रक्रिया को स्वीकार करने पर वायु तथा आकाश में पृथिव्यादि तीनों भूतों के अग्रे का मिश्रण होने से उनमें रूप-वृत्ता व महत्ता की प्रसक्ति होगी और ऐसी अवस्था में वायु व आकाश वाक्षुय प्रत्यक्ष के विषय होने चाहिये। किन्तु त्रिवृत्करण प्रक्रिया भी तो इस दोष में मुक्त नहीं है क्योंकि तीनों भूतों का तीनों भूतों में मिश्रण होने पर जिस प्रकार पृथ्वी व गन्ध व नीलरूपादि का भान होता है, उसी प्रकार जल व तेज में भी होना चाहिए। अतः इस दोष का परिहार करने के लिए उनकी यह मानना होगा कि जल व तेज में अपना भाग अधिक है और पृथ्वी का बहुत कम। फलस्वरूप जल व तेज में पृथ्वी के गुण की अभिव्यक्ति नहीं होती, इसी प्रकार पञ्चीकरण में भी वायु व आकाश में पृथिव्यादि के अल्पमाना में होने से रूपवृत्ता व महत्ता की अभिव्यक्ति नहीं होती। इस तरह दोनों पक्षों में दोष व परिहार के समान होने से केवल पञ्चीकरण प्रक्रिया की मान्यता को तार्किक आधार पर चुनौती देना समीचीन प्रतीत नहीं होता, जैसा कि अभियुक्तों ने कहा है—

“यत्रोभयो समो दोष परिहारस्तथो सत्य ।

नैक पर्यन्तोक्तमवस्तादुपार्थविचारणे ॥”

सममत इसीलिए आचार्य वाचस्पति ने जो कि हृदय से त्रिवृत्करण का समर्थक है, पञ्चीकरण की छुलकर आलोचना नहीं की है। हाँ, ‘यद्यप्याकाशाद्या भूतमृष्टि, तथापि तेजोबलानामेव त्रिवृत्करणस्य विवक्षितत्वात्तत्र तेजस प्राथम्यासेव प्रथममुक्तम् ।’***—इन शब्दों से त्रिवृत्करण पर अपनी आस्था व्यक्त कर दी है। उनकी आस्था का मौलिक आधार त्रिवृत्करणश्रुति है। अतएव छान्दोग्योपनिषद् में “तदक्षत बहु स्या प्रजायेयेति तत्तेजोऽमृतं तत्तेज ऐशत बहु स्या प्रजायेयेति तदपोऽमृतम् ।”*** इस श्रुति ने तेज से सृष्टि का आरम्भ प्रतिपादित किया है।

१० सृष्टि में ईश्वर की निष्प्रयोजनता

‘लोकवत्तु भीला कैवल्यम्’ (ब० सू० २।१।३३)—इस सूत्र में सूत्रकार ने जगद्-

रचना के मूल में केवल ईश्वर की लीला, क्रीड़ा को कारण बताया है, किन्तु साधारण व्यक्ति की भी प्रवृत्ति निष्प्रयोजन नहीं हुआ करती तब इतने बड़े सर्वज्ञ सर्वकर्ता परमेश्वर की प्रवृत्ति निरुद्देश्य, निष्प्रयोजन कैसे हो सकती है ? इस दोष से ईश्वर को बचाते हुए वाचस्पति मिश्र ने दो मार्गों का अनुसरण किया है—(१) निष्प्रयोजन-प्रवृत्ति का समर्थन (२) ईश्वरीय लीला का विलोप । सूत्र और भाष्य की शैली का अनुमोदन करना टीकाकार का दायित्व होता है । अतः पहले निष्प्रयोजन प्रवृत्तियों का प्रदर्शन वाचस्पति मिश्र ने किया है—“अदृष्टहेतुकीत्पत्तिकी श्वासप्रश्वासमलक्षणा प्रेक्षावतां क्रिया प्रयोजना-नुसन्धानमन्तरेण दृष्टा”^{१०४} अर्थात् प्राणी श्वासप्रश्वास क्रिया करता है, परन्तु इसका उद्देश्य विशेष प्रतीत नहीं होता, श्वास-प्रश्वास क्रिया तो स्वतः ही चलती रहती है स्वाभाविक रूप से । ऐसी ही कुछ क्रियाएँ नैसर्गिक होती हैं । सृष्टिक्रिया भी उसी ढंग की स्वाभाविक क्रिया है । किन्तु वाचस्पति मिश्र ने कुछ गम्भीर विचार करने के बाद देखा कि चेतन में स्वतः कोई क्रिया है ही नहीं । वह सप्रयोजन हो या निष्प्रयोजन, चेतन में उसकी सम्भावना ही नहीं । हाँ, मायाशक्ति की रचना विश्व है और वह पारमात्मिक नहीं । जिस प्रकार अग्नि का स्वभाव जलना-जलाना, जल का आर्द्र करना आदि है, उसी प्रकार प्रकृति या माया का एक स्वभाव है कि वह कभी जपत् को बनाने लग जाती है और कभी उसके संहार में प्रवृत्त हो जाती है ।^{१०५} किसी वस्तु के स्वभाव पर यह आलेप नहीं किया जा सकता कि यह ऐसा क्यों है ? क्योंकि वस्तु का स्वभाव किसी उद्देश्य या प्रयोजन को नहीं देखा करता । अग्नि में किसी वस्तुआदि के गिर जाने पर भी दाहक्रिया का अवरोध नहीं देखा जाता । इसी प्रकार माया की जगद्-रचना के लिए विशेष प्रयोजन की आवश्यकता नहीं । सृष्टिप्रकाशक श्रुतियों का जीव-ब्रह्म-अभेद-विषयक उपदेश यह सिद्ध कर रहा है कि मिथ्या सृष्टि का अपने में कोई विशेष प्रयोजन नहीं, उससे केवल जीव को अपने वास्तविक स्वरूप का साक्षात्कार करने में कुछ सहायता मिल जाती है । ‘पुरुषस्य दर्शनार्थं कैवल्यार्थं तथा नानुसन्धानस्य’^{१०६} इन प्रकार की प्रसुप्त भावना से अनुप्राणित प्राकरणिक प्रतिपाद्यवस्तु प्रतीत होती है । ईश्वर की क्रीड़ा की कोई आवश्यकता नहीं । उसकी लीला भी अनिवार्य नहीं, केवल अदभुत मायाशक्ति का स्वभावमात्र है । चेतन का साम्निध्य पाने ■ माया का संस्कार प्रबुद्ध होकर स्वाभाविक क्रिया में सलग्न हो जाता है । चेतन का साम्निध्य कुछ उपयोगी होने के कारण चेतन को भी जगत् का उप-दान कारण मान लिया जाता है । ‘तस्मात् तत्संयोगाच्चेतनं चेतनाविद्य निगम’^{१०७} जैसी सांख्यप्रक्रिया की झलक ऐमे-ऐमे स्थलों पर स्पष्ट हो उठती है । ऐसा प्रतीत होता है कि लीलामूत्र की मुख्य लीला तिरोहित-सी होकर माया की स्वाभाविक क्रियाशीलता-रूप गौणलीला वाचस्पत्य-व्याख्यान में विवक्षित है । इस प्रकार ईश्वर पर किसी प्रकार का वैषम्य और नैर्घृण्य दोष भी प्रसक्त नहीं होता । इस प्रकार जगद्-रचना के मूल में लीला-कैवल्य का सिद्धान्त उपेक्षित होकर मायास्वभाव का सिद्धान्त वाचस्पति मिश्र की अपनी उद्भावना प्रतीत होती है । इस विशेषता का अध्ययन अमलानन्द ने किया था—

“जीवभ्रान्त्या परं ब्रह्म जगद्वीजमज्जघुषत् ।

वाचस्पतिः परेद्रास्य लीलामूत्रमल्लुपत् ॥”^{१०८} इत्यादि ।

उचित भी नहीं है। रज्जु में अकस्मात् सर्पप्रान्ति का उदय हो जाने में क्या प्रयोजन ? अज्ञान अपनी विशेष परिस्थितियों में भ्रम को जन्म दे डालता है, भले ही उसका प्रयोजन हो या नहीं। सर्पप्रान्ति से भयकम्पादि का होना भी वैसा ही स्वाभाविक है, उससे बचना उसके परिहार का प्रयत्न आदि भी उसी के आधार पर होता देखा जाता है। एवं विरक्त पुरुष के समक्ष भी श्रुति में रजत का अवभास हो जाना असम्भव नहीं। जगत् भी एक तरह का भ्रम, अनिर्वचनीयक्याति, मिथ्या, अध्यासमात्र है। रज्जु-सर्प आदि लौकिक दृष्टान्तों को लोकवत् शब्द से दिखाकर वाचस्पति मिथ्य 'लीलाकवत्त्वम्' शब्द का माया-स्वभाव अर्थ करते हुए प्रतीत होते हैं। मायास्वभाव के लिए 'न कर्माविभागादिति चेन्ना-नादित्वात्' (ब० सू० २।१।३५) तथा 'उपपद्यते चाप्नुपलम्पते च' (ब० सू० २।१।३६) जैसे सूत्रों की योजना भी बहुत सुन्दर हो जाती है। पुरुषलीलाजनित दृष्टि" मानने पर अनादित्व आहत-मा होकर रह जाता है। अतः वाचस्पति मिथ्य न प्रपञ्च की माया का एक अनादिमिथ्य स्वभाव कह दिया जिसके मूल में उनकी यन्त्रीय गवेषणा-प्रेमा परि-सक्ति होती है। जगत् की रचना और उसका सहारब्रह्मत्वकी केवल व्याख्या-मात्र है, यह कहना जा चुका है। गौडपादाचार्य के अनुवाद अनिरोध की नैसर्गिक भावना" का भी वाचस्पति मिथ्य ने अजस्र ध्यान रखा प्रतीत होता है। एक यन्त्रीय गवेषण के उत्तर साधारण भाषा में अवश्य ही कुछ ऊँचे उठे हुए होते हैं किन्तु वह अपनी सामयिक एवं सामाजिक परिस्थितियों का उपेक्षण न कर पाने के कारण समन्वय के शब्द कह डालता है परन्तु उसके हादिक भाव का दर्शन अवलोकन जैसा सूक्ष्म-दृष्टि का विद्वान् ही कर सकता है।

११. ईश्वर-विवेचन

'शास्त्रयोनित्वात्, (ब० सू० १।१।३) इस सूत्र के माध्य की निपातनिका तथा व्याख्या प्रस्तुत करते हुए वाचस्पति मिथ्य ने कहा है" कि जगत्वादि सूत्र में प्रतिपादित ईश्वर में जगत्कर्तृत्व तब तक नहीं बन सकता जब तक कि उसमें सर्वज्ञता न मानी जाए। वह केवल जगत् का कर्ता होन के कारण ही सर्वज्ञ नहीं अपितु सर्वज्ञकल्प ऋग्वेदादि शास्त्रों का प्रणयन करने के कारण भी सर्वज्ञ माना जाता है। कोई भी शास्त्रकार स्व-रचित शास्त्र की अपेक्षा अधिक विज्ञानशाली होता है। जब उसके रचे ऋग्वेदादि शास्त्र ही सर्वज्ञ कल्प अर्थात् सर्वभासक हैं, तब ईश्वर को सर्वज्ञता में सन्देह ही कीज कर सकता है। अतः ईश्वर में सर्वज्ञता, सर्वकर्तृत्व आदि धर्म निसर्गत सिद्ध हो जाते हैं।

प्रसवि वाचस्पति मिथ्य का व्यक्तित्व ईश्वर दर्शन से लेकर अनीश्वर दर्शन तक व्याप्त है, और एक सच्चे दार्शनिक के लिए प्रकरण और शास्त्रीय सगति के अनुसार उसे वही कहना पड़ता है जिसका जहाँ उपयोग है। सर्वप्रथम रचना 'न्यायमणिका' में वाचस्पति ने ईश्वर की गिद्धि विस्तार से दिखाई है।" उनका कहना है कि मृत, जल आदि अचेतन तत्त्व चेतन की प्रेरणा के बिना ही यदि कार्य सम्पादन करते हैं तब कोई भी कार्य वही भी पैदा हो सकता है, इसी देश-काल का नियम समाप्त हो जाएगा। देश-काल नियम को न मानने पर पृथ्वी पर बिखरे विविध वनस्पतियों के बीच वर्षाकाल में

ही क्यों, कालान्तर में भी अंकुर, काण्ड, पत्र आदि को जन्म देने लगे। ऊपर पृथ्वी पर वनस्पतियों का जन्म क्यों नहीं होता ? पार्थिवधर्म जलादि में तथा जलादि के धर्म पृथ्वी में उपलब्ध क्यों नहीं होते ? अतः देशकाल-वस्तु के अनुसार व्यवस्था माननी पड़ती है। किन्तु यह व्यवस्था बिना किसी चेतन व्यवस्थायक के सम्भव नहीं। अतः ईश्वर को देश-काल से व्यवस्थित जगत् का रचयिता मानना पड़ता है। यदि कहा जाए कि योज जड़ होने पर भी हेतु प्रत्ययसामग्री की अपेक्षा से कार्यात्पादक होता है, स्वतः नहीं, अतः क्षितिसलिलसयोगादि की अपेक्षा से अंकुरादि का जन्म होगा, सर्वत्र सर्वदा नहीं, तो ऐसा नहीं कह सकते क्योंकि चेतन की सहायता के बिना हेतुप्रत्यय का उचित समवाय अपने आप नहीं हो सकता। यह सत्य है कि एक अकेला परमाणु महाभूतों की मृष्टि नहीं कर सकता, उसे समुचित सामग्री समवधान की आवश्यकता होती है किन्तु किस कार्य के लिए किस प्रकार की कितनी सामग्री अपेक्षित है, इस प्रकार का ज्ञान रखने वाले चेतन की सत्ता भी सामग्री-समवधान के नियामकरूप से माननी पड़ेगी ही। इस प्रकार जगत् की रचना सर्वजन्मूलक ही हो सकती है अन्यथा नहीं। षण्डचक्रचोबर आदि सामग्री के रहने पर भी यदि कुलाल नहीं है तो उस सामग्री से घट का निर्माण नहीं हो सकता। घट का निर्माण तभी हो सकता है जबकि उसके उपादानादि कारणों का यथावत् परिज्ञाता और निमित्त को सध्यापार करने की प्रक्रिया का पूर्ण ज्ञाता पुरुष यदि कोई हो। इस प्रकार जहाँ-जहाँ कार्यात्पत्ति देखी जाती है वहाँ-वहाँ सर्व साधनों का अभिज्ञ एवं क्रियाशुल्लभ चेतन अधिष्ठाता देखा जाता है। उस प्रकार के अधिष्ठाता के बिना कोई कार्य सम्पन्न नहीं होता। अतः कार्यत्व और उपादानाद्याभिज्ञ चेतन की सत्ता, इन दोनों धर्मों का ध्याप्ति-सम्बन्ध निश्चित होता है। जगत् के उपादान परमाणु आदि का प्रत्यक्षज्ञान ईश्वर को नहीं हो सकता क्योंकि उसका कोई शरीर नहीं, इन्द्रिय नहीं और प्रत्यक्ष उसी ज्ञान को कहा जाता है जो इन्द्रियार्थ-सन्निकर्ष से उत्पन्न हो। इस प्रकार का आक्षेप वैदिक ईश्वर पर नहीं हो सकता क्योंकि इन्द्रियार्थसन्निकर्षजन्यत्व, यह लक्षण लौकिक प्रत्यक्ष या जीव के प्रत्यक्ष का माना जाता है, ईश्वरप्रत्यक्ष का लक्षण वह नहीं। इन्द्रियादि के बिना ही उसे वस्तु का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, जैसा कि श्रुति कहती है—“पश्यत्यचक्षुः स शृणोत्यकर्णः”^{११४} अर्थात् वह बिना आँख के देखता है, बिना कान के सुनता है। उसका कोई शरीर नहीं। बिना शरीर के ही वह संकल्पमात्र से जगत् का नियामक और रचयिता माना जाता है।

ईश्वरवादियों के द्वारा प्रसाधित ईश्वर का निराकरण मण्डन मिश्र ने किया है—
 “वार्तमत्—न च बुद्धिमात्रं मन्निवेष्टहेतुविन्यासप्रयोजनविचारनिर्णयादिमका प्रेक्षा। न च सा तत्र संभवति, स्वार्थपराध्यावाविति। ननु मा भूत् सर्वज्ञो नियोक्तः”^{११५} अर्थात् भवन नगरोपवन की रचना से सरित् वन, पर्वतादि की रचना अवश्य विलक्षण है, किन्तु वह भी एक रचना है जिसके आश्रय पर अधिक-से-अधिक चेतन की सत्ता प्रमाणित होती है। उसका एक एवं सर्वज्ञ होना आवश्यक नहीं है। प्रत्येक जीव अपने प्रयत्न से किसी कार्य का सम्पादन करता है। कहीं पर बनेक मनुष्य मिलकर सामूहिक-कार्य-सम्पादन करते देखे जाते हैं। प्रत्येक प्राणी के अदृष्टों के अनुसार व्यष्टिकाय होता है और समष्टि-अदृष्टों की प्रेरणा से सामूहिक भूतभौतिक मृष्टि का निर्माण हुआ करता है। किसी एक

सर्वज्ञ सर्वकर्ता की कोई आवश्यकता नहीं। कर्म का अनुष्ठान किया जाता है। उससे अन्य अदृष्ट कर्ता में निहित होकर समय पर कार्य-सम्पादन किया करते हैं। कार्य-सम्पादन की प्रेरणा, एक प्रकार की अभिज्ञता, वेद से प्राप्त हो जाती है, उसके लिए भी ईश्वर की कोई आवश्यकता नहीं। अतः जिस ईश्वर की सत्ता आवश्यक बताई जाती है उसकी कोई आवश्यकता प्रतीत नहीं होती।

वाचस्पति मिश्र द्वारा तात्पर्यटीका एवं भामती में प्रसाधित ईश्वर का निराकरण बौद्ध एवं जैन आचार्यों ने भी किया है। प्रसिद्ध बौद्ध विद्वान् ज्ञानश्री और रत्नकीर्ति ने ईश्वरसाधन पर विशेष दोष दिखाए हैं। उनका प्रबल दोष साध्य-साधन की व्याप्ति की असिद्धि ही है। जैसा कि कहा है—“तथापि प्रतिबन्धासिद्धे कार्यमपि स्यात्, न च बुद्धि-मत्कर्तृपूर्वकमित्याशङ्कया बाधवैयर्थ्यात् कार्यं बुद्धिमति साध्ये सन्निधिविपक्षव्यावृत्तिको हेत्वाभासः”^{१११} अर्थात् इत्यणुक, नसरेणु नदी, वन, पर्वत आदि कार्य अवश्य देखे जाते हैं किन्तु इनके मूल में किसी सर्वज्ञ कर्ता की उपलब्धि नहीं होती। घटादि का जन्म देते कुलाल से होता है जो सर्वज्ञ नहीं, केवल कुछ वस्तुओं का उभय ज्ञान होता है। मेघ जैसे कार्यों के बनने-बिगड़ने में कोई भी चेतन कर्ता उपलब्ध नहीं होता। अतः जो जो कार्य होता है वह तदुपादानाभिज्ञ-कर्तृपूर्वक होता है, यह व्याप्ति सिद्ध नहीं होती। बिना व्याप्ति के ईश्वर का अनुमान सम्भव नहीं हो सकता। ईश्वर में सर्वज्ञतासिद्धि के पहले सर्वकर्तृत्व सिद्ध करना होगा किन्तु घटादि कार्यों की कर्तृता उसमें उपलब्ध न होने के कारण ईश्वर में सर्वकर्तृत्व कभी सिद्ध नहीं हो सकता। कुलालादि कर्ता शरीरी देखे जाते हैं। अतः शरीरी ईश्वर ही जगत् का निर्माण कर सकता है किन्तु उसके शरीर का निर्माण किसने किया? यदि दूसरे ईश्वर ने, तो दूसरे ईश्वर के शरीर का निर्माण तीसरे ईश्वर ने, इस प्रकार अनवस्था दोष प्रसक्त होता है।

वाचस्पति मिश्र ने ‘शास्त्रयोनित्वात्’ के आधार पर जो यह कहा था कि सर्वज्ञ-कल्प-वेद प्रणेतृ होने के कारण ईश्वर को सर्वज्ञ माना जाए, इस वक्तव्य का भी निराकरण करते हुए विपक्षियों ने वेद का एवं उसकी प्रामाणिकता का निराकरण करके ईश्वर की सर्वज्ञता का निराकरण किया है। उनका कहना है कि वेद में विरुद्धार्थ-प्रतिपादन एवं असंगतियों को देखकर किसी भी विवेकशील को उसकी प्रामाणिकता पर सन्देह हो जाता है, सर्वज्ञ ईश्वर के द्वारा प्रणीत होने के कारण यदि उसे प्रमाण माना जाए, तब अन्योन्याश्रय दोष प्रसक्त होता है।

इस प्रकार बौद्धों के द्वारा दूषित ईश्वर की सिद्धि करने के लिए वाचस्पति मिश्र के व्याख्याकार उदयनाचार्य ने न्यायकुसुमाजलि नाम के स्वतन्त्र ग्रन्थ का निर्माण किया और आचार्य वाचस्पति के स्थापना पक्षों पर प्रतिपक्षियों द्वारा किए गए आक्षेपों का प्रतिशेष सुदृढ़ शब्दों में किया है एवं अकाट्य-तर्क प्रणाली के आधार पर ईश्वर की सिद्धि की है। उदयनाचार्य ने वाचस्पति द्वारा निर्दिष्ट ‘जन्माद्यस्य यतः’ (१।१।४) सूत्र में सूचित ईश्वरगत जगत्कर्तृत्व को प्राथमिकता देते हुए ईश्वर के साधन में कहा है—

कार्यायोजनघृत्यादे पदात् प्रत्ययत श्रुते ।

वाचयात् सध्याविशेषाच्च साधयो विश्वविदधय ॥^{११२}

अर्थात् जगद्रूपी कार्य सिद्ध कर रहा है कि इसका कोई स्रष्टा असाधारण पुरुष होना चाहिए जिसमें समग्र जगद्रचना की पूर्ण क्षमता विद्यमान हो। ईश्वर को छोड़कर अन्य कोई ऐसा नहीं हो सकता। इसी प्रकार सृष्टि के आरम्भ में परमाणुओं का आयोजन अर्थात् कार्यों के अनुरूप उचित माया में संयोजन एकमात्र चेतनाशक्ति का काम है। पृथ्वी, चन्द्र, सूर्य आदि की अपनी-अपनी कक्षा में धृति, स्थिरता से भी यही प्रमाणित होता है कि कोई इनका नियन्ता अवश्य होना चाहिए। शब्द अर्थ का ज्ञान कैसे कराता है, इस प्रक्रिया पर ध्यान देने से ज्ञात होता है कि कोई आचार्य जब किसी शब्द का किसी अर्थ के साथ सगति-ग्रहण बालक को करा देता है और वह स्पष्ट बतला देता है कि अमुक शब्द का अमुक अर्थ है, तब शब्द की शक्ति का ज्ञान होता है और उसके आधार पर प्रयोग-परम्परा प्रचलित हो जाती है। यद्यपि शब्दशक्ति-ग्रहण के और भी बहुत से उपाय अनुष्ठानों ने निर्धारित किए हैं,¹¹⁶ किन्तु सृष्टि के आरम्भ में एकमात्र उपदेश को छोड़कर और कोई मार्ग सम्भव नहीं। उस समय प्रथम उपदेष्टा वही हो सकता है जिसने शब्दों की रचना की हो, वह वही परमेश्वर है जिसकी सूचना योगसूत्रकार ने दी है—‘म पूर्वे-यामपि गुरुः कालेनानवच्छेदात्’¹¹⁷ अर्थात् वह ईश्वर सृष्टि के आरम्भ में सर्वतः पूर्व उत्पन्न हुए महर्षियों का भी गुरु है, उपदेष्टा है, उसका काल में परिच्छेद नहीं किया जा सकता, वह नित्य है। ब्रह्मसूत्रकार ने भी कहा है—‘शास्त्रयोनित्वात्’ (१।१।३) अर्थात् वेद वह मौलिक शास्त्र¹¹⁸ है जो कि प्राणियों का हितानुशासन और उनके अज्ञान एवं मोह को दूर करते हुए लौकिक और पारलौकिक पथों का प्रदर्शन किया करते हैं। वाचस्पति मिश्र ने श्रीमांसा के प्रांगण में ईश्वर की आलोचना अवश्य की है किन्तु श्रीमांसकगण वेदप्रतिपादित धर्मार्थमरूपी कर्म की प्राधान्य देना चाहते थे। ईश्वर जगत् का रचयिता है, नियन्ता है, इस विषय में उनका मतभेद नहीं था। कुमारिल भट्ट जैसे प्रतिभाशाली विद्वानों ने भी अपनी रचनाओं के आरम्भ में ईश्वर की नमस्कार किया है—

विशुद्धज्ञानदेहाय प्रियेवीर्यव्यचसुये ।

श्रेयःप्राप्तिनिमित्ताय नमः सोमार्द्धधारिणे ॥

अर्थात् विशुद्ध विज्ञान जिसका स्वरूप है, श्रुत-यजुः-साम तीन त्रिमूर्ति के नेत्र हैं, ऐसे अर्द्ध-चन्द्र धारक करने वाले, विलोचन भगवान् को हम कल्याण-प्राप्ति के लिए नमस्कार करते हैं।

प्रायः सभी वैदिक दार्शनिक ईश्वर का स्वरूप विशुद्ध विज्ञान या चैतन्यरूपता माना करते हैं। मूलतः उस विद्युत्कार तत्त्व का उसी प्रकार विभिन्न क्रियाओं के सम्बन्ध में विभिन्न नामकरण और विभिन्न आकार-प्रकार बताया करते हैं, जैसे कि एक ही प्राण के प्राण, अपाण, उदान, समान्, व्यान जैसे भेद किए जाते हैं। वेदान्त दर्शन भी इसके साकार और अनिराकार दोनों अंशों के विग्रह मानता है। उसे सगुण निर्गुणादि शब्दों से निदिष्ट किया जाता है। उपनिषद् और ब्रह्मसूत्र में चर्चित सगुण विद्याओं में उसकी विवेक चर्चा बाई है। यद्यपि ‘अन्मादि’ सूत्र में जो लोग जगत् जन्म आदि के द्वारा

ईश्वरानुमान को सूचना निकाला करते थे, उनका निराकरण किया गया है—“न च स्वभावतः विशिष्टदेशकालनिमित्तानामिहोपादानात् । एतदेवानुमानः ससारिव्यतिरिक्ते-
श्वरास्तित्वादिसाधनं मन्यन्त ईश्वरकारिणः । गन्विहावि तदेवोरग्यस्त जग्मादिसूत्रे, न,
वेदान्तवाक्यकुमुदप्रथमार्थत्वात् सूत्राणाम्”^{१११} अर्थात् ईश्वर को जगत् का कारण मानने
वाले कुछ लोग इस सूत्र का उपयोग ईश्वरानुमान में किया करते हैं, वह उचित नहीं
क्योंकि सूत्रों का प्रयोजन वेदान्त-वाक्यों पर विचार करना ही है, अनुमानादि के द्वारा
स्वतन्त्र विचार करना नहीं, तथापि वेदांतों आचार्य ईश्वर और उसकी कारणता से
इन्कार नहीं किया करते । इस सूत्र का मुख्य तात्पर्य यह है कि वेदान्त-वाक्यों पर निर्णय
प्रस्तुत करना सूत्रों का काम है । उस निर्णय के द्वारा “यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते
येन आतामि जीवन्ति, यत्प्रयन्यमसि विहन्ति”^{११२} आदि ओपनिषद् वाक्यों के द्वारा उस
जगत्-कारण परमेश्वर का निश्चय किया जाता है । इसे ही उदयनाचार्य ने अपने शब्दों
में ‘युते’ शब्द से सूचित किया है ।^{११३}

जग्मादि सूत्र में वैशेषिकों के द्वारा यदि ईश्वरानुमान प्रस्तुत किया जाता है तो
वह भी अस्य-त निराकरणीय नहीं, यह सूचित करने के लिए भाषतीकार ने कहा है—
“यदन्ये वैशेषिकादय इत एवानुमानादीश्वरविनिश्चयमिच्छन्तीति समावृत्ताहेतुता इड-
यितुमाह”^{११४} एतावनैवाधिकरणार्थे समाप्ते वक्ष्यमाणाधिकरणार्थमनुवदन् मुहुर्मुभावेन
परिहरति”^{११५} आशय यह है कि ईश्वरानुमान करने वाले वैशेषिकों के साथ आचार्य
शंकर ने चौहार्द एव सहानुभूति रखते हुए भी सूत्र का मुख्यतः उद्देश्य वेदान्तवाक्यों का
विचार बनसाया है, न कि अनुमानसिद्ध ईश्वर का प्रतिपादन ।

१२ ब्रह्म की स्रजज्ञा

वेदान्त में ब्रह्म को जगत् का उपादान कारण बनाया गया है, साथ ही निमित्त
कारण भी ।^{११६} अतः अभिन्ननिमित्तोपादानकारणता का सामग्र्य ब्रह्म में करना
आवश्यक है । तात्त्विक विद्वान् ईश्वर को जगत् का कर्त्ता मानते हुए कहा करते हैं कि
उपादानगोचर अपरोक्षज्ञानात्ता होने के कारण ईश्वर में कर्त्तृत्व माना जाता है । अर्थात्
वही कुलाल घटादि का कर्त्ता बन सकता है जिसने घट के उपादान कारण मृत्पिण्ड का
साक्षात् ज्ञान प्राप्त कर लिया है । इसी प्रकार सर्वज्ञत्वकर्त्ता ब्रह्म को सबज्ञ होना
चाहिए । सबज्ञता श्रुति प्रमाणों के आधार पर उसमें प्रमाणित भी है—“य सर्वज्ञ
सर्ववित् यस्य ज्ञानमय तपः”^{११७} यहाँ ‘सर्वज्ञ’ शब्द के अर्थ पर ध्यान देना है । “सर्व
जानातीति सर्वज्ञ” —सर्वज्ञ वही कहा जा सकता है जो कि सर्वविषयज्ञान का कर्त्ता
हो । त्रिप् प्रत्यय के द्वारा घात्वर्थकर्त्तृत्व का उपादान किया जाता है, जैसे ‘पचन्’ शब्द
में पाककर्त्तृत्व आदि का प्रतिपादन किया जाता है । इसी प्रकार सर्वविषयज्ञान कर्त्तृत्व
की उपपत्ति ब्रह्म में करनी आवश्यक है । ज्ञानकर्त्तृत्व का अर्थ है ज्ञानजनकता । सर्व-
विषयक ज्ञान कीन है ? वह ज्ञान्य है अथवा नित्य ? निय होने पर उसका कर्त्तृत्व या
जग्यत्व सम्भव कैसे होगा ? आदि प्रश्नों का उत्तर देते समय सर्वविषयकज्ञान का
स्वरूप प्रतिपादित करना होगा किन्तु सर्वविषयकज्ञान वही हो सकता है जो कि सर्वजगत्

सम्बन्धी हो या जिसमें सर्वजगत् प्रतिबिम्बित हो। ऐसा सामान्य चैतन्यरूप ब्रह्म सर्व-विषयक ज्ञान माना जा सकता है, किन्तु वह अन्य नहीं होता। अतः उसका जनक वही कैसे होगा? तब सर्वज्ञ किसे कहेंगे? इसलिए सर्वविषयकज्ञान को अन्य मानना आवश्यक है।

वाचस्पति मिश्र ने इन सभी समस्याओं को हृदय में रखकर कहा है^{११७} कि सर्व-विषयक ज्ञान ब्रह्म चैतन्य ही हो सकता है क्योंकि सभी पदार्थों में उसका साक्षात् सम्भव है, सभी वस्तुएँ उसी में अव्यस्त हैं। तटस्थ वृक्षों के समान सभी प्रपञ्च उस ब्रह्म महा-मागर ने प्रतिबिम्बित और प्रतिफलित हैं। स्वरूपतः अन्य न होने पर भी औपाधिक रूप से उसमें जग्यता का आरोप किया जाता है, जैसे कि आकाश निरप्य होने पर भी कर्ण-क्षुद्रुत्पद्यच्छिन्न होने पर अन्य मान लिया जाता है। इसी प्रकार दृश्यावच्छिन्न चैतन्य जग्य है, कार्य है और उसका कर्तृत्व अवच्छिन्न चैतन्य में अवाधित होने के कारण सर्वज्ञानकर्तृत्व सर्वज्ञत्व निभ जाता है।

पद्यि जीवगत अभिज्ञता का स्वरूप बताते हुए वेदान्त में कहा जाता है कि वह अन्तःकरणवृत्ति के द्वारा ज्ञाता माना जाता है। ईश्वर मायावृत्ति के द्वारा ज्ञाता या सर्व-ज्ञाता कहा जाता है। किन्तु 'तर्दक्षत' आदि पदों से प्रतिपादित ईक्षण सकल्प की प्रथम भ्रष्टि माना जाता है। उसके पश्चात् माया आदि समस्त प्रपञ्च या आविर्भाव हुआ करता है। अतः उससे पहले ब्रह्मगत सर्वज्ञता का नियामक माया को नहीं माना जा सकता अपितु साक्षात् ब्रह्म चैतन को सर्वभासक सर्वज्ञान कहना होगा। इसलिए वाचस्पति मिश्र ने माया के द्वारा सर्वज्ञता उपपादन का मार्ग न अपनाकर साक्षात् सर्वभासकत्वस्वरूप-सर्वज्ञता का निर्वाह ब्रह्म चैतन में किया है। उसे जग्यता प्रदान करने के लिए जग्य उपाधि का अवलम्बन किया गया है। अतः सर्वदृश्यावच्छिन्न चैतन वह सर्वविषयज्ञान है जिसे जग्य माना जा सकता है। उसकी जनकता अवच्छिन्न भुद्ध ब्रह्म में समन्वित होने के कारण उसे 'सर्वज्ञ' और 'सर्ववित्' आदि पदों से अभिहित किया जाता है। उपादान-गोचर अपरोक्ष ज्ञान वही दृश्यावच्छिन्न ब्रह्म है जिसके द्वारा विशुद्ध ब्रह्म में सर्वकर्तृत्व का निर्वाह किया जाता है।

१३. अवच्छेदवाद

वह सर्वज्ञ तथा एकमात्र पारमाधिक सत्य ब्रह्म नित्यशुद्ध शुद्ध मुक्त स्वभाव वाला है। फिर उसमें प्रपञ्चरूप निवर्त कैसे भासता है? उत्तर दिया जाता है कि अपनी औपा-धिक या मायिक शक्तियों के द्वारा ही वह प्रपञ्च रूप में भासता है। 'रूपं रूपं प्रतिरूपो यभूव',^{११८} 'इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते'^{११९} अर्थात् परमेश्वर अपनी मायिक शक्तियों के द्वारा अनेक रूप धारण करता है और जो वस्तु जैसी होती है उसी का प्रतिरूप बन जाया करता है, आदि श्रुतियों के आधार पर एक चैतन की अनेकरूपापत्ति का वर्णन उपलब्ध होता है। एक वस्तु किस प्रकार अनेक रूपों में जा सकती है, इस प्रश्न का उत्तर मनीषियों ने कई प्रकार से दिया है। कुछ आचार्यों का कहना है कि जिस प्रकार एक मूय अनेक जलपूर्ण पात्रों में प्रतिबिम्बित होकर अनेक रूप धारण कर लिया करता है, उसी प्रकार

एक ब्रह्म अनेक अज्ञानखण्डों या अन्त करणों में प्रतिबिम्बित होकर जीव कहलाने लगता है। इस सिद्धान्त को बिम्ब-प्रतिबिम्बवाद कहा जाता है। अन्य विचारकों ने एक की अनेकरूपता का एक दूसरा ही निमित्त बतलाया है। जैसे एक ही आकाश अनेक घट, मठ, मणिक और मल्लिका आदि उपाधियों से अवच्छिन्न होकर घटाकाशादि अनेक रूपों में विभक्त सा प्रतीत होता है, उसी प्रकार एक ही ब्रह्म अनन्त अज्ञानखण्डों या अन्त करणों से अवच्छिन्न होकर अनेक रूपों में प्रतीत होता है। इस मत को अवच्छेदवाद कहा जाता है।

आचार्य वाचस्पति के पूर्ववर्ती आचार्य पक्षपाद ने उपाधि की व्याख्या बिम्ब-प्रतिबिम्बवाद के माध्यम से की है। उनका कहना है¹¹ कि जीव ब्रह्म का एक प्रतिबिम्ब है, जैसे कि जल में सूर्य का प्रतिबिम्ब पड़ता है और एक ही सूर्य के अनन्त प्रतिबिम्बों के द्वारा अनन्त जलखण्ड आजबल्यमान हो उठते हैं। उनका सरगित्त वक्ष स्थल प्रतिफलित ज्योति के द्वारा सज्योति, जीवित, सप्राण हो उठता है और वह ज्योति पुनः भी तरंगों के आन्दोलन, अनुलोम-प्रतिलोम प्रवाहों से प्रभावित हो जाता है। प्रतिबिम्ब की सत्ता बिम्ब से पृथक् नहीं मानी जाती क्योंकि अलसदृश स्वच्छ घरातल से टकराकर नेत्र-रश्मियाँ आकाशस्थ सूर्य पर पहुँचकर उसका ग्रहण करने लग जाती हैं। जल में बिम्बोद-ग्रहण केवल भ्रममात्र, कल्पनामात्र या स्वप्नमात्र होता है। प्रतिबिम्बभूत जीव अपनी उपाधि अन्त करण या व्यष्टि-अज्ञान की विकराल कार्य प्रणाली से बिह्वल हो जाता है, उसकी व्याकुलता का आकलन करके क्षेत्रीय अनुमानाचार्य उसे उसके वास्तविक बिम्ब-स्वरूप का स्मरण दिलाता है और कहता है कि तू कर्त्ता और भोक्ता नहीं तथा सामारिक वातावरण एवं प्रमाणों से सर्वथा अछूता, नित्य और असंग है। इस प्रकार बिम्बरूपता का ज्ञान होते ही जीव की आँखें खुल जाती हैं और सदा के लिए उसके सामने उसका अपना नैसर्गिक भव्य भूम स्वरूप प्रत्यक्ष हो जाता है और वह सदा के लिए जगत् के घोर अन्धकार से छुटकारा पा जाता है।

यह विमल शैली भी पक्षपादाचार्य की देन है किन्तु आचार्य वाचस्पति मिथ्र को यह शैली रुचिकर प्रतीत नहीं हुई। उन्होंने उससे असहमति प्रकट करते हुए¹² स्वयं प्रतिकर्म व्यवस्था के लिए जीव को ब्रह्म का एक अर्वाचिन्त-परिच्छिन्न स्वरूप मानकर अपनी वेदान्त-मर्यादा का अभिनव ध्याट्यान प्रस्तुत किया है तथा अवच्छेदवाद की स्थापना की है। उनका कहना है कि बिम्बप्रतिबिम्ब-भाव का गम्भीरतापूर्वक त्वलोकन करने पर यह निष्कर्ष निकलता है कि रूपवान् द्रव्य में रूपवान् द्रव्य का प्रतिबिम्ब हुआ करता है, जैसे कि रक्त अपाकुसुम का शुक्ल स्फटिक में प्रतिबिम्ब होता देखा जाता है, नीरूप आकाश में किसी दूसरे का एवं नीरूप आकाश का किसी दूसरे में प्रतिबिम्ब देखा नहीं जाता। ब्रह्म स्वयं नीरूप है, उसका प्रतिबिम्ब अज्ञान या अन्त करण में सम्भव नहीं हो सकता। अतः बिम्बप्रतिबिम्बभाव इषित-सा प्रतीत होता है। फलतः अन्त करणावच्छिन्न या व्यष्टि-अज्ञानावच्छिन्न चैतन्य को ही जीव मानना पड़ेगा। यह अर्वाचिन्त-चैतन्य अवच्छेदक-उपाधि के घर्मों को अपने ऊपर आरोपित कर दुःख, कर्तृत्व, भोक्तृत्व, जनन, मरण के प्रवाह का अनुभव करता हुआ अनन्त पीड़ाओं से पीड़ित रहता है, जब

ही है, ऐसा समझा जाता है। किन्तु उस दोष के महत्वपूर्ण न होने पर भी तो उसके निराकरण की अपेक्षा सिद्धांतपक्ष में की जा सकती है। वहाँ दोष दिया गया है कि रूपवान् द्रव्य का ही प्रतिबिम्ब देखा जाता है, इस नियम की परीक्षा करने पर यह नियम टूट जाता है, क्योंकि रूप, सख्या, परिमाण, संयोग, विभाग, परस्व, अपरस्व, घनन, सुक्ष्मत्वादि गुण जातियों का भी प्रतिबिम्ब देखा जाता है, जो कि न रूप वाले हैं और न द्रव्य ही। यदि द्रव्य के प्रतिबिम्ब में यह नियम सामूहिक किया जाय कि रूपवान् का ही प्रतिबिम्ब होता है तो यह भी नियम नहीं कर सकते क्योंकि द्रव्य क्या है यह कहना ही कठिन है क्योंकि पृथ्वी आदि ६ द्रव्यों में जनसाधारण को 'द्रव्य द्रव्यम्' इस प्रकार की अनुमत प्रतीति नहीं होती जिसके आधार पर सिद्ध द्रव्यत्व जाति के द्वारा समूहीत वस्तु को द्रव्य कहा जा सके। साक्षिक परिभाषा समस्त तर्कों के लिए प्रास्य नहीं हो सकती। गुणाश्रय वस्तु का प्रतिबिम्ब रूपवत्ता की अपेक्षा करता है। सख्यारूप गुणाश्रयीभूत नीलादि रूप का प्रतिबिम्ब देखा जाता है किन्तु रूप में रूपान्तर नहीं माना जाता, वह रूपरहित ही है। स्वयं सख्या में सख्या की प्रतीति होती है, जैसे एक एकत्व अनेक अनेकत्व। इस प्रकार सख्याश्रयीभूत सख्या का भी प्रतिबिम्ब देखा जाता है किन्तु उसमें रूप नहीं होता। यदि कहा जाय, सख्या में सख्या नहीं मानी जा सकती, द्वित्व सख्या, द्वितीया आदि व्यवहार सत्ता सत्ता के समान अभेद में भी धर्मधर्मभाव की कल्पना के द्वारा वैसे व्यवहार निभ जाता है। अतः मुख्य रूप से सख्या, गुण रूप का आश्रय सख्या नहीं, तो यह भी नहीं कह सकते क्योंकि ब्रह्म को आनन्दादिगुणों का आश्रय-अभेद होने पर भी औपचारिक रूप से कहा जा सकता है, अस्तुतु गुण का आश्रय ब्रह्म नहीं होता। अतः ब्रह्म के प्रतिबिम्ब में भी रूपवत्ता का नियम अपेक्षित नहीं।

कथित दोषों में यह भी एक दोष दिया है कि एक रूपवान् द्रव्य का ही दूसरे रूपवान् द्रव्य में प्रतिबिम्ब हुआ करता है अर्थात् प्रतिबिम्बाधारता के लिए भी रूपवत्ता की अपेक्षा होती है। यह दोष भी महत्व का नहीं क्योंकि प्रतिबिम्ब की आधार वस्तु में वास्तविक रूपवत्ता अपेक्षित होती है अथवा प्रातीतिक रूपवत्ता। प्रथम पक्ष अन्तःकरण में चैतन्यप्रतिबिम्ब का विरोधी नहीं क्योंकि पञ्चीकरण प्रक्रिया में द्वारा अन्तःकरण में भी रूपवत्ता का सम्पादन ही जाता है। दूसरा पक्ष भी विरोधी नहीं क्योंकि स्फटिक के अपने रूप का ग्रहण न होने पर भी सन्निहित अपा-कुसुम प्रतिबिम्ब के द्वारा 'अरुण स्फटिक' यह व्यवहार देखा जाता है। अतः प्रतिबिम्बपक्ष सर्वथा निरवयव है। प्रतिबिम्बपक्ष ही सूत्रकारादि के द्वारा सम्मत और समर्थित प्रतीत होता है। 'अथो नानाव्यपदेशात्' (ब्र० सू० २।३।४३) इस अधिकरण में आभाम एव च (ब्र० सू० २।३।५०) इस सूत्र के द्वारा जीव को ब्रह्म का प्रतिबिम्ब ही सूचित किया है। भाष्यकार ने वैसे ही व्याख्या की है^{१३}—आभास ही यह जीव है परब्रह्म का, जैसे कि जल में सूर्य का। न तो जीव परब्रह्म से अभिन्न है और न भिन्न। अतः जिस प्रकार बहूत से जन्यप्रतिबिम्बन सूर्यों के कम्पन से किसी प्रकार की अव्यवस्था नहीं होती, प्रतिकमव्यवस्था सुरक्षित रहती है, उसी प्रकार अन्तःकरण में ब्रह्मप्रतिबिम्ब को जीव मान लेने पर किसी प्रकार की व्यवस्था नहीं होती। टीकाकारों ने भी उसी अधिकरण में जीवब्रह्म-अभेद-पक्ष में सकल

जीवों के दुःख का ब्रह्म में प्रसंग निवारण करने के लिए इसी प्रतिविम्बवाद का सहारा लिया है और कहा है कि अनेक प्रकार के दुःखों का सम्बन्ध जीव से ही है, ब्रह्म से नहीं। वाचस्पति मिश्र के अनुसार भी धर्मसांकर्य प्रतिविम्ब में नहीं है, जैसाकि कल्पतरुकार ने उनके अभिप्राय को स्पष्ट करते हुए कहा है—“विम्बप्रतिविम्बयोरवदातत्वश्यामात्वा-
दिव्यवस्थानान्न धर्मसांकर्यमित्यर्थः”^{११८} अर्थात् प्रतिविम्बगत नीलिमा आदि धर्मों का सांकर्य विम्ब में नहीं देखा जाता। अतः धर्मसांकर्य प्रतिविम्बपक्ष में प्रसक्त नहीं है। इससे स्पष्ट प्रतीत होता है कि आचार्य वाचस्पति मिश्र को प्रतिविम्बवाद ही सम्मत था। अतएव भामती के आरम्भिक ममलश्लोकगत^{११९} ‘चराचर’ पद की व्याख्या करते हुए कल्पतरुकार ने वाचस्पति का अभिप्राय बतलाया है—“जीवानामपि चराचरशरीरोपा-
धिकानां तत्प्रतिविम्बत्वेन तद् विवर्तते इत्याह”^{१२०}

अन्य आचार्यों का मत है कि ‘न स्थानतोऽपि परस्योभयलिङ्ग सर्वत्र हि’ (ब्र० सू० ३।२।११)—इस अधिकरण में ही प्रतिविम्बवाद का निराकरण कर दिया है। वहाँ ‘अतएव चोपमा सूर्याकादिषु’ (ब्र० सू० ३।२।१८) तथा ‘अम्बुवदग्रहणात् न तयात्वम्’ (ब्र० सू० ३।२।१९) सूत्रों की व्याख्या करते हुए कहा है—“सूर्यादिभ्यो हि मूर्तस्यः पृथग्भूतं विप्रकृष्टदेशं मूर्तं जलं गृह्यते, तत्र युक्तः सूर्यादिप्रतिविम्बोदयः, न त्वात्मा मूर्तं न चास्मात्पृथग्भूता विप्रकृष्टदेशाश्चोपाधयः, सर्वगतत्वात् सर्वान्वितत्वाच्च। तस्माद-
युक्तोऽयं दृष्टान्तः”^{१२१} अर्थात् जैसे सूर्यादि से जल भिन्न प्रतीत होता है और उस जल में प्रतिविम्बत-योग्यता अनुभूत होती है, उस प्रकार ब्रह्म से भिन्न प्रतिविम्बन-योग्य कोई ऐसी वस्तु प्रतीत नहीं होती। अतः सर्वगतात्मा का कहीं भी प्रतिविम्ब युक्त नहीं हो सकता। इसलिए ‘वृद्धिह्लासभाक्त्वमन्तर्भावादुभयसामंजस्यादेवम्’ (ब्र० सू० ३।२।२०) इस सूत्र की व्याख्या दूसरे ढंग से की गई है कि जैसे सूर्यादिप्रतिविम्ब जलादिगत वृद्धि-
ह्लास आदि से प्रभावित होता देखा जाता है, उसी प्रकार अन्तःकरणगत पुण्य-पाप आदि से जीव प्रभावित होता है। केवल इसी अंश में जल-सूर्यादि दृष्टान्त दिया गया है, उसके विम्ब-प्रतिविम्बभाव को दृष्टिकोण में बिल्कुल नहीं रखा गया है। बृहदारण्यकोपनिषद्-
भाष्य में भी आचार्य शंकर ने ‘स एक इह प्रविष्टः आनखाग्नेभ्यः’ इस वाक्य की व्याख्या करते हुए कहा है^{१२२} कि सर्वगत विष्णु आत्मा का प्रवेश कैसा? प्रतिविम्ब ही प्रवेश है—
इस पक्ष का, ‘अम्बुवदग्रहणात् न तयात्वम्’ (ब्र० सू० ३।२।१९)—इस सूत्र में शयित मुख की अपेक्षा दर्पण की विप्रकृष्ट देश की स्थिति सम्भव न होने के कारण, निराकरण कर दिया है और प्रवेश शब्द का अर्थ बतलते हुए कहा है^{१२३} कि देहादि में आत्मा की अनुपलब्धि नहीं होती। उस प्रकार प्रवेश पदार्थ को अन्यथा व्याख्या करके प्रतिविम्ब पक्ष का रूपण स्थिर-सा कर दिया है। लोक में भी यह देखा जाता है कि जिस प्रकार जल से दूर तट पर स्थित देवदत्त का प्रतिविम्ब जल में दृष्टिगोचर होता है किन्तु धीरे देवदत्त जब उस जल की सतह के अन्दर प्रविष्ट हो जाता है, तब उसका प्रतिविम्ब उसमें नहीं देखा जाता। अतः प्रतिविम्ब-ग्रहण के लिए यह आवश्यक है कि विम्ब की अपेक्षा उपाधि कुछ दूर और सम्मुख स्थित हो। यदि कहा जाए कि देवदत्त के शरीर का जो भाग जल-
मग्न है, उससे भिन्न भाग का प्रतिविम्ब देखा जाता है, इसी प्रकार ब्रह्म का जो भाग

अन्तःकरण में मग्न है, उसको छोड़कर दूसरे भाग का प्रतिबिम्ब पढ़ सकता है, तो यह कहना सगत नहीं क्योंकि देवदत्त के शरीर के समान आत्मा सावयव नहीं माना जाता, अन्यथा आत्मा को निरवयव, निष्फल कहने वाले श्रुतिवाक्यों का विरोध उपस्थित होगा। अतः जलपूर्ण पात्रों में जिस प्रकार पूर्ण चन्द्र के अनेक प्रतिबिम्ब प्रतीत होते हैं, उसी प्रकार अन्तःकरण देशों में कृत्स्न आत्मा के प्रतिबिम्ब मानने होंगे। जिस प्रकार एक लम्बे बास के ही अनेक दर्पणों में अनेक प्रतिबिम्ब दिखाई देते हैं, उसी प्रकार एक आत्मा के अनेक प्रतिबिम्ब क्यों नहीं हो सकते, यह सन्देह भी अनुचित है क्योंकि बास सावयव वस्तु है। यदि आत्मा भी सावयव होता तब उसी प्रकार अनेक प्रतिबिम्ब माने जा सकते थे किन्तु आत्मा निरवयव है, यह कहा जा चुका है। प्रखरातपसतप्त प्राणी जाल्ही के शीतल जल में डूबकी समता है उस समय उसके नख से लेकर शिखा तक पूर्ण शरीर में सुखानुभूति यह सिद्ध कर रही है कि अन्तःकरण भी पूर्ण शरीर में व्याप्त है। इस प्रकार मध्यम परिमाण वाले अन्तःकरण के सम्मुख दूर देशस्थ आत्मा का प्रतिबिम्ब अवश्य दिखाई देना चाहिए।

इस तरह निरवयव आत्मा का प्रतिबिम्ब बन जाने से भाष्यवर्चित दोष सिद्ध होतें देखकर आचार्य बाचस्पति मित्र ने प्रतिबिम्ब पक्ष को दूषित करने के लिए प्रबल-दूसरा दोष दिया^{१४} कि रूपरहित आत्मा का प्रतिबिम्ब सम्भव नहीं। रूपवान् द्रव्य का ही रूपवान् दर्पणादि में चाक्षुष प्रतिबिम्ब होता है। इस नियम का कहीं व्यभिचार देखने में नहीं आता। रूपरहित शब्द का प्रतिबिम्ब प्रतिध्वनि के रूप में ही पर्वत-कन्दराओं में जैसे उपलब्ध होता है वैसे ही रूपरहित आत्मा का प्रतिबिम्ब सम्भव हो सकेगा, यह युक्ति भी असगत ही प्रतीत होती है, क्योंकि प्रतिध्वनि ध्वनि का प्रतिबिम्ब नहीं अपितु प्रथम शब्द से उत्पन्न आकाश का शब्दान्तर माना जाता है। प्रतिबिम्ब सर्वत्र चाक्षुष होता है। पुष्प का प्रतिबिम्ब दर्पण में चाक्षुष है किन्तु पुष्प का सौरभ दर्पण में अनुभूत नहीं होता। अतः उसका प्रतिबिम्ब नहीं माना जा सकता। इसी प्रकार रूप या रूपवान् द्रव्य को छोड़कर और किसी गुण का प्रतिबिम्ब नहीं माना जाता नहीं तो रूपप्रतिबिम्ब के समान फूल के सौरभ, मुकुमार स्पर्श आदि का भी अनुभव होना चाहिए। रूप एवं रूपवान् द्रव्य से भिन्न वस्तु का चाक्षुष प्रत्यक्ष नहीं होता। यह सत्य है कि रूपवान् वस्तु का प्रतिबिम्ब होता है किन्तु बिम्बगत रूप आरोपित या अनारोपित हो, इसका विशेष नियम नहीं क्योंकि जिस प्रकार अनारोपित रूप वाले सूर्य का प्रतिबिम्ब जल में देखा जा सकता है वैसे ही आरोपित रूप वाले नील नभ का प्रतिबिम्ब भी जल में देखा जाता है। इसी प्रकार आरोपित रूप वाले आत्मा का भी प्रतिबिम्ब बन जाएगा, ऐसा भी नहीं कह सकते क्योंकि नील नभ का प्रतिबिम्ब लोग जिसे कहा करते हैं वह वस्तुतः आकाशमण्डलपरिव्याप्त पार्थिव त्रैलोक्यसमूह का प्रतिबिम्ब होता है, आरोपित रूप का प्रतिबिम्ब कहीं नहीं देखा जाता। प्रतिबिम्ब-पक्ष में एक बहुत बड़ा दोष यह भी है कि प्रतिबिम्ब का प्रतिबिम्ब और उसका प्रतिबिम्ब, इस प्रकार परस्पर सम्मुख दर्पणों में एक लम्बी प्रतिबिम्बशृङ्खला देखने में आती है। उसी प्रकार दो अन्तःकरणों में प्रतिबिम्ब परम्परा के आस्फासन से अनन्त जीवों की प्रत्येक अन्तःकरण में अनुभूति

होनी चाहिए। किन्तु ऐसा सम्भव नहीं, अतः अवच्छेदवाद, जिस पर कि किसी प्रकार का दोष नहीं दिया गया और सूत्र, भाष्य तथा भामती के किसी अंश से जिसका विरोध नहीं, को ही वाचस्पति मिश्र ने अपना सिद्धान्त माना है। अवच्छेदवाद में केवल अवच्छेदिका उपाधि है। उपाधि ही बन्धन पदार्थ होती है। उसके निवृत्त होते ही चेतन अनवच्छिन्न, स्वतन्त्र, मुक्त हो जाता है। किन्तु प्रतिबिम्ब-पक्ष में प्रतिबिम्बभाव की निवृत्ति बिम्ब के न रहने पर या उपाधि के न रहने पर, दोनों प्रकार से देखी जाती है। अतः मोक्षावस्था में बिम्बरूप ब्रह्म की निवृत्ति हो जाती है अथवा उपाधिरूप अन्तःकरण की निवृत्ति हो जाती है, इस प्रकार के प्रश्नों का उचित उत्तर मिलना सम्भव नहीं। आचार्य वाचस्पति मिश्र इन उत्तरों से पूर्ण अभिशपे, अतः उन्होंने अवच्छेदवाद को ही माना है।

इसलिए डॉ० हसूरकर का यह कथन कि वाचस्पति मिश्र कहीं अवच्छेदवाद को तथा कहीं प्रतिबिम्बवाद को अपनाते हुए प्रतीत होते हैं^{१४५}, चिन्तनीय प्रतीत होता है। वस्तुतः प्रसंगानुसार भाष्य की व्याख्या करते हुए वाचस्पति जब प्रतिबिम्बवाद का व्याख्यान करते हैं तब आपाततः प्रतिबिम्बवाद का समाश्रयण करते-से अवश्य प्रतीत होते हैं किन्तु वस्तुतः, जैसा कि उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट हो जाता है, वाचस्पति मिश्र अवच्छेदवाद को ही निर्दुष्ट पक्ष मानते हैं, न कि प्रतिबिम्बवाद को। इसीलिए वेदान्त के परवर्ती आचार्यों ने वाचस्पति मिश्र को अवच्छेदवादी माना है जैसा कि प्रकृत शोधप्रबंध के 'प्रचयगमन' नामक उन्मेष में स्पष्ट किया गया है।

१४. कर्मों का उपयोग विविदिपा में अथवा ज्ञान में

समान्ताय-समान्तात-कर्मराशि का उपयोग विविदिपा में है अथवा ज्ञान में है अथवा मोक्ष में, यह एक विवाद का विषय रहा है। मोक्ष में कर्म का साधन्य भास्कर जैसे आचार्य मानते थे।^{१४६} उसका निराकरण करने के लिए वाचस्पति मिश्र ने कर्म में मोक्ष की हेतुता का निराकरण किया है।^{१४७} किन्तु ज्ञान में कर्म का उपयोग प्रतिपादित किया जा सकता था। वाचस्पति मिश्र ने वैसा क्यों नहीं किया, इस सम्बन्ध में विचार करने से ज्ञात होता है कि पंचपादिकाचार्य ने कर्म का उपयोग ज्ञान में माना था।^{१४८} सम्भवतः उनका यही विचार रहा होगा जो कि कुमारिल भट्ट का। 'अथातो धर्म जिज्ञासा'^{१४९} सूत्र में वेदाध्ययन की हेतुता धर्मज्ञान में है अथवा उसकी इच्छा में, ऐसा सन्देह उठाकर ज्ञान को उद्देश्य बनाकर अध्ययन का विधान किया जाता है। इच्छा शीघ्र होती है और इष्ट्यमाण वस्तु प्रधान, क्योंकि ज्ञान इच्छा का कर्म होता है और कर्म को ईप्सिततम माना गया है।^{१५०} अतः वेदाध्ययन और धर्मज्ञान का कार्यकारण-भाव जैसा सुस्थिर होता है वैसा इच्छा और वेदाध्ययन का नहीं। इसी प्रकार 'विविदिपन्ति यज्ञेन'^{१५१}—यज्ञ के द्वारा ज्ञान की इच्छा होती है। यहाँ पर भी इष्ट्यमाण ज्ञान प्रधान है। प्रधान के साथ ही अंग का सम्बन्ध हुआ करता है। अगाधिभावबोधक श्रुति, लिपि, वाक्य, प्रकरण, स्थान, समाख्या—इन छः प्रमाणों में श्रुतिप्रमाण सबसे प्रबल प्रमाण माना जाता है। श्रुति का

यहाँ अर्थ है विभक्ति श्रुति । तृतीया विभक्ति से 'दध्ना जुहोति' के समान 'यज्ञेन विवि-
दिपन्ति'—यह वाक्य भी यज्ञ का विधान 'विविदिपन्ति' के उद्देश्य से करता है । 'विवि-
दिपन्ति' में वेदन और इच्छा दोनों का ग्रहण होने पर भी इच्छा का अग रूप से और ज्ञान
का प्रधान रूप में सङ्कीर्तन है । अतः 'यज्ञेन ज्ञान भावयेत्'—इस प्रकार विनियोग विधि
की कल्पना की जाती है ।

पञ्चपादिकाचार्य के इस आशय को पूर्वपक्ष में रखते हुए आचार्य वाचस्पति मिश्र
ने उसका निराकरण करते हुए कहा है^{१५} कि वस्तु का प्राधान्य दो प्रकार का होता है—
एक वस्तु की दृष्टि से और एक शब्द की अर्थात्वा से । 'विविदिपन्ति' में इच्छा 'सन्'
प्रत्यय का अर्थ और ज्ञान प्रकृत्यर्थ है । प्रकृत्यर्थ और प्रत्ययार्थ में प्रत्ययार्थ का प्राधान्य
माना जाता है क्योंकि 'प्रकृतिप्रत्ययो सहायं ब्रू तयो प्रत्ययार्थस्यैव प्राधान्यम्'—इस
शाब्दिक नियम के अनुसार प्रत्ययार्थ इच्छा प्रधान है । अतः इच्छा का प्राधान्य मानकर
यज्ञ का इच्छा में ही विनियोग करना चाहिए, ज्ञान में नहीं । ज्ञान के लिए 'आत्मा वा
अरे द्रष्टव्य . . .'^{१६} आदि वाक्यों में स्वर्ण, मन्त्र, निदिध्यासन का विधान किया
जाता है, अग्निहोत्रादि कर्मानुष्ठान का नहीं । अतः कर्म का उपयोग इच्छा में ही हो
सकता है, ज्ञान में नहीं । ज्ञान वस्तुनञ्च होता है, पुष्पतन्त्र नहीं । अतः पीत्य कर्म के
द्वारा किसी वस्तु के ज्ञान का सम्पादन सम्भव नहीं । 'अयातो ब्रह्मजिज्ञासा' प्रथम सूत्र
में जिज्ञासा शब्द से यदि इच्छा का ग्रहण किया जाता है तब उसके पूर्व वेदाध्ययन का
समान कर्मज्ञान की उपयोगिता ध्यान में रखकर भाष्यकार ने कहा है—“धर्मजिज्ञासाया
प्रागपि अधीतवेदान्तस्य ब्रह्मजिज्ञासोपपत्तेः ।”^{१७} यहाँ केवल वेदाध्ययन में इच्छा के प्रति
अगता नहीं मानी गई है अपितु यज्ञादि कर्मों में तथा अनाशकता में भी, कर्म में इच्छा
की अगता का निषेधक वहाँ कोई पद उपलब्ध नहीं होता । अतः कर्म या निष्काम कर्म के
द्वारा अन्तःकरण शुद्ध होता है और उसमें ज्ञान की इच्छा का उदय होता है । अतः इच्छा
में ही कर्म का उपयोग सुसंगत होता है, न कि ज्ञान में ।

आचार्य वाचस्पति मिश्र के इस प्रकार पूर्वपक्ष और उत्तरपक्ष की व्याख्या पद्धति
से स्पष्ट प्रतीत होता है कि वे शांकरभाष्य की पूर्वव्याख्या (पञ्चपादिका) को ही पूर्व
पीठिका बनाकर अपनी विशेषता दिखाते चले गए हैं ।

किन्तु वाचस्पति मिश्र की इस विशेषता का मूल्यांकन तथा इस प्रश्न का
समीक्षण कि यज्ञादि का उपयोग विविदिषा में ही क्यों, ज्ञान में या ज्ञान से बढ़कर मोक्ष
में क्यों नहीं, एक अन्य दृष्टि से भी किया जा सकता है । इस सन्दर्भ में यह जान लेना
आवश्यक है कि किस प्रकार के यज्ञ, दान आदि कर्म का विनियोग विविदिषा में यहाँ
विवक्षित है । कर्म तीन प्रकार के होते हैं—नित्य, नैमित्तिक और काम्य । नित्य व
नैमित्तिक यज्ञादि कर्म का कोई विशेष फल नहीं माना जाता । निमित्त उपस्थित होने पर
या साप प्राण की उपस्थिति होने पर नित्य-नैमित्तिक कर्मों का अनुष्ठान अनिवार्य हो
जाता है । उनके करने से कोई फल नहीं माना जाता किन्तु न करने से पाप या प्रत्यवाय
अवश्य होता है । इस प्रकार नित्य और नैमित्तिक कर्मों का फल विविदिषा को नहीं कहा
जा सकता । काम्य कर्म वे हैं जिनके विविधाक्य में किसी स्वर्गादि फल को उद्देश्य-कोटि

में रखकर कर्मादि का विधान किया गया है, जैसे 'यजेत स्वर्गकामः'। इस प्रकार के काम्य कर्मों का वही स्वर्गादि काम्य फल है जिसके उद्देश्य से वे कर्म किए जाते हैं। दूसरा फल उनका नहीं माना जा सकता। अतः विविदिषामात्र के उद्देश्य से जिस कर्म का विधान किया गया हो उसी का फल विविदिषा हो सकता है, दूसरों का नहीं। ऐसा कोई कर्म कर्मकाण्ड के क्षेत्र में उपलब्ध नहीं होता जिसका अनुष्ठान वे विविदिषा के उद्देश्य से करते हों और विविदिषा के उद्देश्य से उसका विधान किया गया हो। 'तमेतं वेदानु-वचनेन...' इस वाक्य में सामान्यतः यज्ञ, दान, तप का संकीर्तन है, किसी विशेष कर्म का नहीं। अतः यह जिज्ञासा अभी तक शान्त नहीं हुई कि किस प्रकार के यज्ञ, दान का उपयोग विविदिषा में बताया जाता है। ब्रह्मसूत्रकार महर्षि व्यास ने 'अघातो ब्रह्म-जिज्ञासा' (१।१।१)—इस सूत्र में जिज्ञासा की=विविदिषा की चर्चा की है किन्तु उसका विधान नहीं, क्योंकि इच्छा तत्त्व कोई विधेय वस्तु नहीं बन सकता। इष्टसाधनता आदि के ज्ञान से मनुष्य की स्वयं इच्छा हुआ करती है। किसी की आज्ञा से किसी वस्तु की इच्छा नहीं हो सकती। भाष्यकार आचार्य शंकर ने सूत्रस्थ 'अथ', 'अतः' शब्दों का अर्थ स्पष्ट करते हुए यह सूचित कर दिया है कि शमदम आदि साधन-सम्पादन के अनन्तर ब्रह्म-जिज्ञासा का उदय हो जाया करता है।^{१५} इस जिज्ञासा से विलक्षण वह कौन-सी जिज्ञासा है जिसकी उत्पत्ति यज्ञ, दान और तप आदि के द्वारा अभिलपित है। यदि केवल शमदम आदि साधनों से जिज्ञासा नहीं हो सकती किन्तु उसे यज्ञदानादि की अपेक्षा है, तब भाष्यकार को शमदम आदि का आनन्तर्य न कहकर यज्ञ दानादि का आनन्तर्य कहना चाहिए था। किन्तु 'शान्तो दान्त उपरतस्तिष्ठुः समाहितो भूत्वा आत्मन्येव आत्मानं पश्यति' (बृह० ४।४।२३) आदि श्रुतियों के द्वारा शमशमादि का ही उपयोग बताया गया है। अतः वाचस्पति-समर्थित यज्ञदानादि का विविदिषा में उपयोग कैसे हो सकता है ?

इस प्रकार की जिज्ञासा को शान्त करने के लिए यह समझ लेना आवश्यक है कि प्रथम सूत्र में शमदमादि को ज्ञान का साधन बताया गया है, इच्छा का नहीं। ज्ञान पद से वहाँ आत्मा का साक्षात्कार ज्ञानविवक्षित है जिसके उद्देश्य से आठ साधन वेदान्त बताता है—विवेक, वैराग्य, पट्सम्पत्ति, मुमुक्षुता, श्रवण, मनन, निदिध्यासन और तत्त्वपदार्थ-परिशोधन। 'आत्मा यादरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः'—इस वाक्य में आत्मदर्शन फल है और उसके श्रवण, मनन, निदिध्यासन और तत्त्वपदार्थपरिशोधन अन्तरंग माने जाते हैं। इनकी अपेक्षा से विवेक, वैराग्य, पट्सम्पत्ति, मुमुक्षुता बहिरंग साधन हैं। विविदिषा या इच्छा से उन साधनों का किसी प्रकार का सम्बन्ध नहीं। किसी वस्तु की इच्छा उस वस्तु के ज्ञान हो जाने पर होती है, जैसा कि क्रम बताया गया है—'जानाति, इच्छति, यतते, करोति।' अब कथित पुष्कल साधनानुष्ठान के अनन्तर ब्रह्म-ज्ञान जब उत्पन्न हो जाता है तब विद्वान् की कृतकृत्यावस्था की छोड़कर उसका कोई और कर्तव्य अवशिष्ट नहीं रह जाता। अतः वेदन के पश्चात् विविदिषा किस काम की ? इस प्रश्न का उत्तर देते हुए अप्ययदीक्षित ने कहा है^{१६} कि विविदिषा के दो आकार होते हैं—(१) वेदनोन्मुखता और (२) रचि। इनमें वेदनोन्मुखता यज्ञादि कर्मानुष्ठान से

बहुत पहले स्वाध्यायकाल में ही हो जाया करती है। किन्तु वेदन में रुचि नाम की विवि-
दिषा यज्ञादि कर्मानुष्ठान से होती है। यज्ञादि कर्म नित्यनैमित्तिककाम्य, सबसे विलक्षण
होते हैं जिन्हें निष्काम कर्म या फलाभिसन्धिरहित अनुष्ठित कर्म कहा जाता है। निष्काम
कर्म का उपयोग वेदन की रुचि में होता है। फलतः स्वाध्यायकाल में वेदन का सामान्य
ज्ञान हो जाने पर पुरुष वेदनोन्मुख तो हो जाता है किन्तु उसकी रुचि वैसे ही नहीं होती
जैसे ज्वरान्तर व्यक्ति का ज्वरापमय हो जाने के पश्चात् भी अन्नग्रहण में उसकी रुचि
नहीं होती, यद्यपि उसे ज्ञान है कि अन्नग्रहण के बिना स्वास्थ्य या शरीर की स्थिरता
सम्भव नहीं। अतः अन्नग्रहणोन्मुख होने पर भी उसके अन्दर रुचि नहीं होती। उस रुचि
को उत्पन्न करने के लिए विषावर विविध भवाय, अवनेह, चूर्ण आदि का प्रयोग बताया
करते हैं। औषधि सेवन करने के पश्चात् रोगी की रुचि जागृत होती है। उसी प्रकार
निष्काम यज्ञादि कर्मों का अनुष्ठान करने के पश्चात् वेदनोन्मुख प्राणी की वेदन में रुचि
हो जाती है। उस रुचि से विवेक वैराग्य में प्रवृत्त हो जाता है। उसके पश्चात् ध्वजादि
अग सीपानपरम्परा पर आरुढ़ होता हुआ उस अन्तिम शिखर पर पहुँच जाता है जहाँ
उसे सुचिरवाछिन ब्रह्मदर्शन का लाभ होता है। उसके पश्चात् उसका ससत्त कर्तव्य
पर्यवसित हो जाता है, कुछ करना शेष नहीं रहता। निष्काम यज्ञादि कर्मानुष्ठान का इस
प्रकार विविदिषा में उपयोग बहुत कुछ विचारपर्यायोद्धन के पश्चात् वाचस्पति मिश्र ने
स्थिर किया है। यह विशेषता भी उनकी अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है।

१५ कार्यकारणभाव-सिद्धान्त

तन्तुओं की अपेक्षा से उनसे उत्पन्न पट भिन्न होता है अथवा अभिन्न, इस प्रश्न
का उत्तर भाषाकार ने देते हुए वेदान्त का पक्ष स्पष्ट किया है—“पट इति हि प्रत्यक्ष-
बुद्ध्या तन्तव एवातानवितानावस्था आलभ्यन्ते, न तु तदतिरिक्त पट प्रत्यक्षमुपलभ्यते।
एकत्वं तु तन्तूनामेकप्रावरणलक्षणार्थक्रियावच्छेदाद्ब्रह्मनामपि। यथैकदेशकालावच्छिन्ना
घवक्षदिरपलाशादयो ब्रह्मवोऽपि वनमिति।”^{१२१} अर्थात् प्रत्यक्ष अनुभव के आधार पर यह
सिद्ध होता है कि तन्तु ही व्यवस्थाविशेष में आकर पट कहलाते हैं। तन्तुओं से भिन्न
पट नाम की वस्तु कोई नहीं। जैसे बहुत से बूझ एक वन कहलाते हैं, उसी तरह से अनेक
तन्तुओं में मिलकर प्रावरण-(शरीरादि का आच्छादन) रूप एक कार्य करने के कारण
एकता और पटरूपता का व्यवहार हो जाता है। साख्य-सिद्धान्त के समान तन्तु और पट
का भेद वेदान्त-सिद्धान्त में भी नहीं माना जाता। दोनों में अन्तर केवल इतना है कि
साख्य-सिद्धान्त पटादि को सत्य मानता है और वेदान्त-सिद्धान्त उन्हें मिथ्या, अनिर्वच-
नीय। यदि तन्तु ही पट है तब कुविन्द आदि का व्यापार किस लिए? इस प्रश्न का उत्तर
वाचस्पति मिश्र ने दिया है। तन्तुओं को अभिलपित आतान-वितान का रूप देकर अभीष्ट
पटरूपना प्रदान करने के लिए कुविन्द आदि का व्यापार सार्थक माना जाता है।

वैशेषिक एवं नैयायिक दो कपासों के योग से एक ऐसे घट का आरम्भ माना
करते हैं जो घट पहले में उन कपासों में नहीं था। यह एक तथ्य है कि वह घट जिससे कि
जलाहरण आदि कार्य सम्पन्न किया जाता है, व्यावहारिक भाषा में जिसे घट कहा जाता

है, वह घट अपने अवयवभूत किसी एक कपाल में नहीं था। अनेक कपालों के आश्रित रहने वाली वस्तु एक-एक कपाल में रह भी कैसे सकती है? अतः वह घट विद्युत् अवस्था के कपालों में नहीं था। यह एक स्थूल अनुभव है। उत कपालों में भी घट का पूर्ण कलेवर देखने वाले सांख्य और वेदान्तिगण किस सूक्ष्मबीक्षण यन्त्र की गहायता से देखते हैं, वह नहीं कहा जा सकता। जिसे घट कहा जाता है और क्रय-विक्रय-प्रणाली में, जलाहरणादि में जिसका उपयोग किया जाता है, वह घट पहले से कपालों में नहीं था, असत् था और कपालों में अन्तिम संयोग हो जाने के पश्चात् वह घट सत्ता में आया। यह एक मीमांसावादी अनुभव प्रत्येक व्यक्ति का है। इसी अनुभव को तार्किकों ने अपनी भाषा में कहा है—कारणों में असत् कार्य उत्पन्न हुआ करता है। व्यवहार में जिस फूल, फल, पत्ते और सबन छाया देने वाले पदार्थ को वृक्ष कहा करते हैं, बीज को देखने या समझे टुकड़े कर देने पर भी वह वृक्ष किसी के अनुभव-पथ में नहीं आ सकता। उसको सूक्ष्मावस्था बीज में है। यों तो परमाणुओं में द्रव्यणुक आदि की सत्ता पहले से मानी जाती है। वृक्ष का सूक्ष्म रूप बीज में है, यह एक मोटी बात है, मोटी भाषा में कही जा सकती है किन्तु सन्तुलित दार्शनिक भाषा में वृक्षारम्भक प्रसरेण, द्रव्यणुक आदि बीजाणुओं में हैं, यह नहीं कहा जा सकता है। द्रव्यणुक आदि भी दो परमाणुओं के संयोग से पहले अणुओं में नहीं रहा करते। वहाँ भी असद् द्रव्यणुक की उत्पत्ति मानी जाती है। अचूरे घट के आकार की देखकर कोई उसे घट का सूक्ष्म रूप कह देगा किन्तु तार्किक उसे अपूर्ण घट कहेगा, घट का सूक्ष्म रूप नहीं। इस प्रकार बीजावस्था में वृक्ष सत् न होकर उसके आरम्भिक अवयवों की सत्ता मानना अत्यन्त व्यायसगत प्रतीत होता है।

निष्कर्ष यह है कि प्रत्येक कार्य अपने विकसित अर्थश्रियाकारी व्यावहारिक रूप में कभी उत्पन्न होता है, मदैय कारणों में विद्यमान नहीं रहता। गोमय और दधि के सम्पर्क से बनने वाला बिच्छू पहले ने न गोमय में दिन्वाई देता है और न दधि में। यदि दधि में बिच्छुओं का अनुभव हो जाए या सांख्य और वेदान्त के आचार्य होन पीटकर यह प्रचार कर दें कि दधि में बिच्छू है तो दधि जैसी अमृतीय वस्तु से मानव मदैव के लिए संचित हो जाएगा। आगुर्वेद वा मुख्य सिद्धान्त है कि औषधियों के योग में अद्भुत शक्ति छिपी रहती है। यदि हम योग की प्रत्येक इकाई में वही शक्ति होती हो तो योग व्यर्थ है। यद्यु और घूत की नमान मात्रा का योग अनन्त विष की जन्म देता है। इसी प्रकार साधारण औषधियों का योग अमृत को भी जन्म दिया करता है। पहले ने उसकी सत्ता सूक्ष्मरूपेण, भावरूपेण या किसी प्रकार ने कही जा सकती है किन्तु वस्तुस्थिति इसके विपरीत है। श्रुतियों में श्रुत्करण या आगे चलकर आचार्यों द्वारा पञ्चोकरण-प्रक्रिया को क्यों अपनाया गया? मूर्तों के योग ने अद्भुत विश्व का निर्माण करना था। केवल किसी एक तन्मात्रा में समूचे विश्व की देखने वाले सम्भवतः वैदिक ऋषियों के कुल में भी उत्पन्न नहीं हुए थे। आचार्य के वक्तव्य का यह अंश अवश्य कुछ तथ्य रहता है कि वस्तुओं के योग से मध्य के समान कुछ अद्भुतपूर्व वस्तुओं का जन्म हुआ है।^{१२०} सहस्र वस्तुओं से निर्मित घट का दर्शन जो लोग प्रत्येक वस्तु में कर लेते हैं, उनके उस दर्शन को निस्तब्ध ठहराते हुए कुमारिल भट्ट ने कहा है—

यत्राप्यनिशयो दृष्टः स स्वार्थानतिसङ्घनात् ।

द्वरसूदमादिदृष्टो स्यान्न रूपे श्रोत्रवृत्तिता ॥^{१२८}

मानव की शक्तियों में अवश्य तारतम्य हुआ करता है। किसी एक व्यक्ति की दृष्टि जितना देख सकती है दूसरे की उससे अधिक, तीसरे की उससे भी अधिक देख लेती है किन्तु यह उत्कर्ष बढ़ते-बढ़ते कभी ऐसी सीमा में नहीं पहुँच सकता कि किसी के चक्षु शब्द को सुनने लग जाएँ या श्रोत्र रूप को देखने लग जाएँ। अतः प्रत्येक तन्तु में उस विशाल पद का दर्शन उतना ही असम्भव है जितना कि श्रोत्र से रूप का दर्शन।

साध्याचार्य अपनी एक पुरानी कविता पढ़ा करते हैं—

असदकरणादुपादानग्रहणात् सर्वसम्भवाभावात् ।

शक्तस्य शक्यकरणात् कारणभावाच्च सत्कार्यम् ॥^{१२९}

इसका निराकरण प्रस्तुत करने के लिए कमलशील ने बहुत थोड़ा सा परिवर्तन करके यही कविता पढ़ दी है—

न सदकरणादुपादानग्रहणात् सर्वसम्भवाभावात् ।

शक्तस्य शक्यकरणात् कारणभावाच्च सत्कार्यम् ॥^{१३०}

इस पद्य में आरम्भ के 'न' का सम्बन्ध अन्तिम पद 'सत्कार्यम्' के साथ करके प्रतिज्ञा की गई है कि 'कार्य सन्न'। हेतुवाक्यों का प्रयोग प्रायः उसी प्रकार किया जाता है। पहले से कोई कार्य यदि अपने पूर्ण सक्षम रूप में विद्यमान है तब उसे नये सिरे से बनाना सम्भव नहीं क्योंकि 'सदकरणात्'—सत् विद्यमान घट का निर्माण न किया जाता है और न सम्भव है। कुलाश के द्वारा मृत्तिका, शक्र, शीवर आदि सामग्री मचपन करते देख यह समझ लेना अत्यन्त सरल है कि इसके पास घट नहीं, घट बनाने ॥ लिए यह प्रयत्नशील है। यदि घट पहले से इसके पास होता तब उसके उपादान (उत्पादक-उपकरण) का सग्रह वह नहीं करता। यदि कोई कार्य पहले से कहीं रहता है तो कुछ अस्तुधो में ही बचो, सर्वत्र रह सकता है। किन्तु सबसे सब उत्पन्न होते नहीं देखे जाते। अतः जिन तत्वों से असत् कार्य उत्पन्न होता है उन्हें कारण कहा जाता है और कारण-सामग्री का सग्रह कार्योत्पत्ति के लिए किया जाता है। जो कारण जिस कार्य को जन्म दिया करता है उसके उत्पादन की शक्ति उसमें मानी जाती है। सत्कार्यवाद में शक्त और शक्य का व्यवहार या निर्णय सम्भव नहीं। यदि सब कार्य पहले से ही विद्यमान हों तो किसी कार्य का कोई कारण मानने की कोई आवश्यकता नहीं किन्तु कारण का कार्य के साथ अवयव-व्यक्तिरेक बता रहा है कि कारण-सामग्री का समवधान होने पर ही असत्-कार्य का जन्म हुआ करता है। सत्कार्यवाद का उदघोष करने वाले भी ब्रह्मरूप कारण में तीनों कालों में कार्य प्रपञ्च नहीं मानते।

वैशेषिकाचार्यों के असत्कार्यवाद का निराकरण साध्य और वेदान्त ने अपने दृष्टिकोण से किया है। उस निराकरण को हृदयगम करने के लिए कार्यकारणभाव के विषय में साध्य और वेदान्त की प्रक्रिया पर ध्यान देना आवश्यक है। साध्य परिणाम-

वादी और वेदान्त विवर्तवादी है। परिणामवाद में मूलकारण ही कार्यरूप में परिणत हुआ करता है। मृत्तिका घटरूप में परिवर्तित होती है, सुवर्ण कटक-कुण्डल रूप में। परिणामवाद में कारणगत अन्यथात्व ही कार्यरूपता कहलाता है। अन्यथात्वरूपता पहले से सत् न होने पर भी अन्यथात्वरूप में आने वाले कारणद्रव्य की सत्ता पहले से सत् होती है। अन्तःकारण की सत्ता को कार्य की सत्ता मान लेना स्वाभाविक है। क्योंकि अन्यथात्वरूपता एक धर्म है और मूलकारण धर्मों। धर्मविशिष्ट धर्मों ही कार्य कहलाता है। पूर्व में विशिष्ट धर्मों के न होने पर भी शुद्ध धर्मों विद्यमान होता है। विशिष्ट और शुद्ध की एकता मानकर कह दिया है कि कार्य पहले से सत् है। जो लोग धर्म-विशिष्ट धर्मों को कार्य मानते हैं और विशिष्ट शुद्ध को अभिन्न नहीं मानते, उनके मत से यह मानना होगा कि धर्मविशिष्ट धर्म मूलकारण में पहले से नहीं था।

अपनी-अपनी दृष्टि से दोनों ठीक कहते हैं किन्तु वेदान्त-सिद्धान्त की सरणि इनसे अत्यन्त पृथक् है। वहाँ न धर्मविशिष्ट धर्मों कार्य है और न धर्मविशिष्ट धर्म किन्तु मूलकारण की अपेक्षा से विपरीतरूपता की प्रतीति ही कार्य माना जाता है। रज्जु का कार्य सर्प उसके अज्ञान से सम्पादित विपरीतरूपता मात्र होता है। ब्रह्म का कार्य प्रपञ्च ब्रह्माज्ञान के द्वारा निर्मित विपरीतरूप ही माना जाता है। अधिष्ठान की सत्ता से अतिरिक्त अधस्त की सत्ता नहीं मानी जाती। अधस्त और अधिष्ठान का वेदान्त-सम्मत पारिभाषिक अभेद माना जाता है। रज्जु और सर्प अभिन्न हैं, इसका अर्थ यह नहीं कहा जा सकता कि रज्जु सर्प से अभिन्न होकर विपरीत बन जाती है, ब्रह्म जगत् से अभिन्न होकर दुःख—अनात्मरूप हो जाता है। यदि रज्जु को हटा दिया जाए तो सर्प और उसका भ्रम कुछ भी नहीं रहता। अतः रज्जु की सत्ता ही सर्प सत्ता है, ऐसा कहा जाता है। ब्रह्म की सत्ता ही जव प्रपञ्च की सत्ता है तब उस पहले से असत् कैसे कहा जा सकता है? असत् मानने पर सच्चिदानन्दरूप ब्रह्म को असत् कहना होगा जो कि द्युति, अनुमत्तादि प्रमाणों से सर्वथा विरुद्ध है। जिस अज्ञान का परिमाण जगत् है, उस अज्ञान की भी सत्ता पहले से मानी जाती है। एक ही वस्तु अनेक प्रयोजनों की सिद्ध करने के कारण अनेक नामों और रूपों में प्रख्यात हो जाती है। एक ही अग्नि दाह और पाक जैसे अनेक कार्यों का सम्पादन करने के कारण अनेक रूपों में प्रथित माना जाता है। एक ही प्राण-वायु शरीरगत विविध क्रियाओं को करने के कारण प्राण, अपान, उदान, समान, व्यान—५ रूपों में वर्णित होता है। एक ही अज्ञान विविध कार्यों का सम्पादन करने के कारण आकाश, वायु, अग्नि आदि रूपों में प्रतिपादित होता है। ब्रह्म की सत्ता ही आकाशादि की सत्ता मानी जाती है। एक ही मृत्तिका से विभिन्न प्रयोजनों की सिद्धि के लिए अनेक नाम और रूप माने जाते हैं। विभिन्न प्रयोजनों की सम्पादिका अवस्थाएँ कार्य की उपाधि मानी जाती है। इस सत्य पर प्रकाश डालते हुए वाचस्पति मिथ्य कहते हैं—
 “एकत्वं तु तन्तूनमिकप्रावरणलक्षणार्थक्रियावच्छेदाद् बहुनामपि”^{११} अर्थात् अनेक तन्तु एक कार्य करने के कारण एकरूप में देखे और कहे जाते हैं। एक ही ब्रह्म या एक ही अज्ञान अनेक कार्यों का सम्पादन करने के कारण अनेक रूपों में व्यक्त होता है। व्यवहारपक्ष की प्रधानता दिखाकर वाचस्पति मिथ्य ने एक बहुत बड़ी समस्या का

समाधान खोज निकालता है। प्रत्येक दार्शनिक अपने व्यवहारों की कसौटी पर कसकर प्रतिवादी के प्रमेय एवं प्रमाणवर्ग का स्थापन किया करता है। जैसे वेदान्ती कहा करते हैं कि तार्किकों का आत्मा जड़ होता है। तार्किकमण अपने आत्मा को जड़ नहीं मानते तथा सदैव चेतनरूपता का व्यवहार आत्मा के लिए किया करते हैं। न्यायभाष्यकार ने स्पष्ट कहा है—कि आत्मा चेतन है।^{११} जब नैयायिक आत्मा को जड़ नहीं मानते तब वेदान्तियों का यह व्यवहार कैसे समझस हो सकता है कि नैयायिकों का आत्मा जड़ है। इस व्यवहार के असामञ्जस्य का मूल खोजने पर पता लगता है कि तार्किक ज्ञानाधारता को चैतन्यरूपता मानते हैं और वेदान्ती ज्ञानस्वरूपता को चैतन्य कहा करते हैं। नैयायिक आत्मा को ज्ञानस्वरूप नहीं मानते, अतः उनका आत्मा जड़ है। इस वक्तव्य को स्पष्ट करने के लिए यह कह देना उचित होगा कि नैयायिकों का आत्मा वेदान्त की दृष्टि से जड़ सिद्ध होता है, तब वक्तव्य की आपत्तिजनकता का परिमार्जन हो जाता है। किन्तु प्रत्येक पक्ष जब आप्रह्म और हठ के कठोर तल पर स्थित होता है तब वह समन्वय और सहानु-भूति की दृष्टि भूलतः खो देता है। तैयिक सिद्धांतों की उत्तमो हुई पहेलियों का विश्लेषण सहज में ही किया जा सकता है, यदि कथित आप्रह्मपूर्ण दृष्टि पृथक् कर दी जाए। कार्य-कारण-भाव की प्रक्रिया पर एक समन्वय एवं सहानुभूति की दृष्टि यदि किसी की हो सकती है तो वह वाचस्पति मिश्र की क्योंकि वाचस्पति मिश्र की सरस्वती कर्म, उपासना, भक्ति एवं भेदाभेद के विभिन्न विषम स्थलों पर प्रवाहिता होती आई है। अतः यहाँ भी सत्कार्यवाद का रहस्य वेदान्तदृष्टि से ओ कुछ उगहने व्यक्त किया वह अपने स्थान पर नितांत उचित और व्यावहारिक पक्ष के सर्वथा अनुकूल है।

१६. आत्मसाक्षात्कार तथा शब्दकारणतावाद

शब्द क्या है और शब्द के सुनने से बोध कैसे होता है, इस सम्बन्ध में वैचारिक जगत् से लेकर विभिन्न दार्शनिक बहुत दिनों से सोचते आये हैं। प्रत्येक दार्शनिक के अपने सिद्धान्त व मर्यादाएँ भिन्न-भिन्न हैं। शब्द को सबसे अधिक उत्कर्ष प्रदान करने वाला दर्शन शब्दब्रह्मवाद कहलाता है। इस मत में शब्द और अर्थ का अभेद नित्यसंप्रवृत्तता अथवा अविभाज्य योग माना जाता है।^{१२} शब्द का प्रत्यक्ष होने के साथ ही अर्थ का भी प्रत्यक्ष हो सकता है, यदि दोनों का मानस प्रत्यक्ष माना जाय। घटपटादि पदार्थ जो कि स्थाय, धातुप आदि प्रत्यक्ष के विषय हैं, में धावणप्रत्यक्षविषयता सम्भव नहीं। धावण प्रत्यक्षगम्य वस्तु अन्ध इन्द्रियों के द्वारा गृहीत नहीं हो सकती, इस अनिवार्य बंधनकारण से विवश होकर दार्शनिकों को विभक्त व्यवस्था का आश्रय करना पड़ा। पुरातन मीमांसा के जठर आचार्यों ने अपन ढंग से सर्वनामों के द्वारा यह सिद्ध किया कि शब्द श्रोत्रग्राह्यवर्णात्मक वस्तु है और उसके सुनने से सगतिग्रहणजनितसत्कारादि सामग्री की सहायता से वस्तु ज्ञान होता है किन्तु यह शब्दज्ञान परोक्ष होता है, प्रत्यक्ष नहीं। धर्म का ज्ञान शब्देकाधिगम्य है किन्तु ब्रह्म के समान उसका अपरोक्ष बोध नहीं होता, परन्तु शब्द का अपना विशेष स्वभाव है कि प्रत्येक वस्तु का वह परोक्ष बोध उत्पन्न करता है। धर्म की शब्दगम्यता के समान ब्रह्म भी औपनिषद माना जाता है। उपनिषद्बोध ब्रह्म भले

ही सिद्ध वस्तु हो, किन्तु उसका ज्ञान प्रत्यक्ष होता है या अप्रत्यक्ष, इस सन्देह का समाधान वेदान्त दर्शन दो रूपों में किया करता है। कुछ आचार्य महावाक्य के द्वारा प्रत्यक्षबोध मानते हैं।^{११४} उन्हें महावाक्य द्वारा प्रत्यक्षबोध मानने के लिए 'तस्मिन् दृष्टे पराधरे',^{११५} 'आत्मा वा अरे दृष्टव्यः'^{११६} इत्यादि श्रुतियों ने प्रेरित किया। ब्रह्म में उपनिषद्गम्यता और प्रत्यक्षता दोनों का समीकरण करना परमावश्यक था। अतः प्रमाण-पथ का उपक्रम करते समय ही यह सोच लिया गया था कि प्रत्यक्षज्ञान केवल प्रत्यक्ष-प्रमाण पर निर्भर नहीं, अपितु शब्द और अनुपलब्धि जैसे प्रमाणों के द्वारा भी प्रत्यक्ष ज्ञान उत्पन्न हुआ करता है। शब्द से प्रत्यक्षबोध का निदर्शनस्थल दिखाने के लिए वेदान्त-शिवप्रकाश में पण्डितों ने 'दशमस्तबमसि' जैसे वाक्यों को खोज निकाला। दस व्यक्ति किसी नदी को पार करते हैं। उन्हें भ्रम हो जाता है कि एक आदमी डूब गया। प्रत्येक गिनती समय अपने को छोड़ गेप ६ की गिनता है। किन्तु किसी व्यक्ति के यह कहने पर कि 'दशमस्तबमसि' अर्थात् दसवाँ तू है, उसको तुरन्त यह ज्ञान हो जाता है कि दशम मैं हूँ, किन्तु यह ज्ञान प्रत्यक्ष है, परोक्ष नहीं, और यह ज्ञान शब्द के द्वारा हुआ है। अतः शब्द अपरोक्ष ज्ञान का भी जनक होता है, यह स्वीकार करना पड़ता है।

किन्तु वाचस्पति मिथ्य विप्रुद्ध वेदान्तपार्श्व के ही सिद्ध पक्षिक नहीं थे अपितु सभी दर्शनों की गम्भीर अनुभूतियों से उनका हृदय भरपूर था। उन्होंने मूक परीक्षण-प्रक्रिया और विश्लेषण-पद्धति योगिक पाशुपतिक साहित्य के पृष्ठों पर उपलब्ध कर ली थी। उन अनुभूतियों और उपलब्धियों के द्वारा उन्होंने यह सिद्ध किया^{११७} कि दशम व्यक्ति को वह ज्ञान अवश्य प्रत्यक्ष होता है किन्तु वह शब्दजग्य नहीं। शब्द सुनने के पश्चात् मनोयोग-पूर्वक जब वह व्यक्ति सोचता है कि मैं गणना-क्रम में अपने को भूल जाया करता था, पुनः गणना आरम्भ कर देता है, तथा दशम स्थान पर स्वयं को पाता है और इस प्रकार दशम संख्या पूर्ण होती है, दशम व्यक्ति अर्थात् स्वयं का प्रत्यक्ष करता है। यह प्रत्यक्ष कई क्षण पूर्व श्रुत शब्द के द्वारा संभव नहीं, किन्तु इन्द्रियार्थ-संनिकर्ष की सहायता से प्रत्यक्ष होता है, उसी प्रकार अपने में दशम संख्या की पूर्ति करता हुआ अपना प्रत्यक्ष करता है, वहाँ भी आत्म-मनः-संनिकर्ष के द्वारा मानस प्रत्यक्ष होता है कि मैं दशम हूँ। ब्रह्म का जो प्रत्यक्ष-बोध श्रुतियों ने प्रतिपादित किया है, उसके लिए उनका यह आग्रह कदापि नहीं कि वह शब्द के द्वारा ही प्रत्यक्ष होता है। यदि महावाक्यरूप शब्द के द्वारा ही आत्मा का प्रत्यक्ष होता है तब श्रवणमात्र से उसका प्रत्यक्ष हो जाने पर उसके उत्तर-काल में मनन, निदिध्यासन का प्रतिपादन करने की कोई आवश्यकता नहीं थी। आत्मा यद्यपि औपनिषद है, उपनिषद्-वाक्यों से ही उसके वास्तविक स्वरूप का ज्ञान होता है किन्तु उस तत्त्व का साक्षात्कार दीर्घकाल तक आदर्शनैस्तबपूर्वक निदिध्यासन करने के पश्चात् तुरीयावस्था में ही हुआ करता है। जाग्रत् अवस्था में अविद्या और आबिधिक प्रपञ्च से अत्यन्त संकुल होने के कारण अन्तःकरण उसका प्रत्यक्ष नहीं कर सकता। फिर शब्द के द्वारा जाग्रत् अवस्था में किसी प्राणी को ब्रह्म का साक्षात्कार कैसे कराया जा सकता है। वाचस्पति को इस मूल-भ्रम का मूल्यांकन उनके व्याख्याकार कल्पतरुकार आचार्य जमलानन्द सरस्वती ने किया है—

अपि सराधने सूत्राच्छास्त्रार्थध्यानज्ञा प्रमा ।

शास्त्रदृष्टि मंता तां तु वेत्ति वाचस्पतिः पर ॥^{१८}

अर्थात् शास्त्रदृष्टि शब्द का अर्थ 'अपि सराधने प्रत्यक्षानुमानाभ्याम्' के आधार पर शास्त्रार्थध्यानजन्य ज्ञान है और इस अर्थ को विद्वान् वाचस्पति मिश्र ही समझ सके हैं ।

अमलानन्द सरस्वती ने शाय सभी अग्रह वाचस्पति मिश्र के विचारों का समर्थन किया है । इसीलिए कुछ लोगों को यह कहने का भी अवसर मिल गया है कि शास्त्र-दीपिका आदि विविध मीमांसा-ग्रन्थों के निर्माता पार्थसारथि मिश्र ने ही सन्यास ग्रहण किया और वे ही अमलानन्द हुए ।^{१९} दोनों मिश्रबन्धु महाराष्ट्र के हों या मिथिला के, सजातीय थे और उनमें अवश्य देश जाति आदि पसपात रहा होगा ।

१७. स्वाध्यायाध्ययनविधि का फल

'स्वाध्यायोऽप्येतच्च'—इस वाक्य को भाट्टसिद्धान्त में स्वाध्याय विधिवाक्य माना जाता है । 'स्वाध्याय' पितापितामहपूर्वक अपनी कुलपरम्परा में चली आ रही वैदिक शाखा को कहा करते हैं । प्रत्येक द्विजाति अपनी परम्परा-शाखा का विधिपूर्वक अध्ययन इसी विधि की प्रेरणा में किया करता है । प्रत्येक विधिवाक्य अपने विधेय का विधान करता हुआ उसकी सार्थकता विध्यन्तर से अथवा आक्षेप से प्राप्त करता है । इस प्रकार यह विधिवाक्य भी अपने विधेय स्वाध्याय का विधान करता हुआ उसकी सार्थकता सिद्ध करता है । उसकी सार्थकता दो प्रकार से हो सकती है—अध्ययन से केवल अपनी शाखा को कण्ठस्थ कर लेना अथवा उसके असन्दिग्ध अर्थज्ञान को प्राप्त कर लेना । इन दोनों प्रयोजनों में पहला प्रयोजन अक्षर-ग्रहण-मात्र कहलाता है और दूसरा प्रयोजन अर्थज्ञान । पद्यपादाचार्य ने केवल अक्षर-ग्रहण ही स्वाध्यायाध्ययन का फल माना है^{२०} किन्तु वाचस्पति मिश्र ने उनके पक्ष को निर्बल ठहराते हुए भाट्टसम्मत अर्थज्ञान फल माना है ।^{२१} अर्थज्ञान फल जब तक नहीं माना जाता तब तक मीमांसा को कोई अवसर प्राप्त नहीं होता भले ही वह पूर्वमीमांसा हो या उत्तरमीमांसा । किन्तु अर्थज्ञान प्रयोजन मान लेने पर वह मीमांसा के बिना सम्भव नहीं होता । अतः उसके लिए मीमांसा की अनिवार्य उपादेयता सिद्ध हो जाती है । इस प्रकार पूर्वमीमांसा एवं उत्तरमीमांसा का आरम्भ धर्म्य न होकर एक बहुत बड़े प्रयोजन का माध्यक होता है । अक्षरग्रहणमात्र फल मान लेने पर केवल अध्ययनमात्र से उसकी प्राप्ति हो जाती है । मीमांसा को वाक्य-विचार तक बढ़ने का कोई अवसर हाथ ही नहीं आता । अतः धर्मविचार या ब्रह्म-विचार की सार्थकता इसी में है कि हम स्वाध्यायाध्ययन विधि का प्रयोजन असन्दिग्ध अर्थ-बोध मानें ।

१८. वैश्वानरत्वाविधान

वैश्वनराधिकरण^{२२} में पञ्चपादिकाकार की दृष्टि का निराकरण वाचस्पति मिश्र ने किया है जिस पर प्रकाश डालते हुए कल्पतरुकार का कहना है कि "पञ्चपादी-कुतस्तु वाजसनेमिवाक्यस्याप्यात्मोपक्रमत्वलाभे किं शाखान्तरालोचनयेति पश्यन्त पुरुषम-

नूद्य वैश्वानरत्वं विधेयमिति व्याचक्षते ।”^{१७३} अर्थात् पंचपादिकाकार ने पुरुष के अनुवाद से वैश्वानरन्व का विधान मानकर “स एषोऽग्निर्वैश्वानरो यत्पुरुषः स यो हैतमेवमग्निं वैश्वानरं पुरुषं पुरुषेऽन्तःप्रतिष्ठितं वेद” (श० ब्रा० १०।६।१।११) — इस वाक्य की व्याख्या की है। स्वरूप दिष्टाते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है—“अतएव यत्पुरुष इति पुरुषमनूद्य न वैश्वानरो विधीयते। तथा सति पुरुषे वैश्वानरदृष्टिरुपदिश्येत। एवं च परमेश्वरदृष्टिर्हि जाठरे वैश्वानर इहोपदिश्यत इति भाष्यं विरुध्यते ।”^{१७४} अर्थात् पुरुष का अनुवाद करके वैश्वानर का विधान नहीं किया जा सकता क्योंकि वैसे करने पर पुरुष में वैश्वानर दृष्टि का उपदेश होगा जो कि ‘परमेश्वरदृष्टिर्हि जाठरे वैश्वानर इहोपदिश्यते’^{१७५} इस भाष्य के विरुद्ध हो जाता है।

आशय यह है कि उपासना तीन प्रकार की उपनिषत्काण्ड में वर्णित है — (१) अहं-ग्रह-उपासना (२) सम्पदुपासना (३) प्रतीकोपसना। अहं-ग्रहोपासना में अहंभाव की प्रधानता होती है। सम्पदुपासना में अपकृष्ट माध्यम में उत्कृष्ट स्वरूप का आरोप करके उपासना की जाती है तथा प्रतीकोपासना में किसी पापाण या शालिग्राम विग्रह को माध्यम बनाकर परम पुरुष की उपासना की जाती है। वैश्वानर में यदि पुरुष-दृष्टि का आरोप होता है, जैसा कि भाष्यकार का मत है, तो अपकृष्ट वैश्वानर में उत्कृष्ट परमेश्वर का आरोप करके सम्पदुपासना का यथावत् स्वरूप उत्पन्न हो जाता है और यदि परमेश्वर में वैश्वानर की भावना की जाय तब उत्कृष्ट में अपकृष्ट का आरोप मानना होगा जो कि उपासक सम्प्रदाय से अत्यन्त विरुद्ध होगा। इसलिए जाठर वैश्वानर में परमेश्वर-दृष्टि का ही विधान समुचित प्रतीत होता है, इससे विपरीत नहीं।

कल्पतरुकार अमलानन्द सरस्वती ने वाचस्पति मिश्र के द्वारा दिए गए पंच-पादिकाविषयक दोष को चिन्त्य बतते हुए कहा है—“पंचपाद्यां तु जाठरे ईश्वरदृष्टि-मुक्तवा पीषादग्निवैश्वानरशब्दयोरीश्वरे वृत्तिरिति पक्षान्तरं यत्तुमयम् उद्देश्यविधेय-भावव्यत्यय आश्रित इति चिन्तयमिदं दूषणम्”^{१७६} अर्थात् पंचपादिकाकार ने जाठराग्नि में परमेश्वर-दृष्टि का उपपादन करने के पश्चात् अग्नि और वैश्वानर शब्दों को भी यौगिक मानकर परमेश्वर परफ माना है और इसे पक्षान्तर माना है—इस पक्षान्तर में उद्देश्य-विधेयभाव का व्यत्यय किया गया है, प्रथम पक्ष में नहीं। अतः वाचस्पति मिश्र का दोष विचारणीय प्रतीत होता है।

१६. ब्रह्म में आकाश की मुख्य वृत्ति का निरास

‘प्रसिद्धेश्व’ (श० सू० १।३।१७) — इस सूत्र में आकाश शब्द परमेश्वरपरक प्रसिद्ध है, ऐसा कहा गया है।^{१७७} यहाँ पर वाचस्पति मिश्र ने सोचा है कि आकाश शब्द की कौन-सी वृत्ति परमेश्वर में मानी जाय—गोणी, लक्षणा अथवा निरुद्ध वृत्ति^{१७८} अर्थात् आकाश शब्द की ब्रह्म में लक्ष्यमाण विमुत्वादि गुण के भेद से गोणी वृत्ति नहीं मानी जा सकती एवं रयांगनाम शब्द की चक्रत्वाक अर्थ में लक्षणा के समान लक्षणा की जा सकती है किन्तु अत्यन्त निरुद्ध लक्षणा मानी जाती है। यह निश्चित है कि आकाश शब्द की मुख्य वृत्ति ब्रह्म में कभी सम्भव नहीं। पंचपादिकाकार ने आकाश शब्द की

मुख्य (रुद्रि) वृत्ति ब्रह्म में मानी है, जैसा कि वेदान्त कल्पतरुकार ने कहा है—‘पचपाद्यां तु रुद्रिहक्ता’ (कल्प० १।३।१७)। उनके मत का अनुवाद करते हुए वाचस्पति मिश्र खण्डन करते हैं^{१०६} कि जो लोग आकाशादि को ब्रह्म में अभिधा (रुद्रि) वृत्ति के द्वारा प्रवृत्त हुआ मानते हैं, उन लोगों ने भीमासक मर्यादा नष्ट करके रख दी है। भीमासा की मर्यादा है—‘अन्यायश्चानकार्यत्वम्’ (मी० २० १।३।२६) तथा ‘अनन्यतम्य शब्दार्थ’ अर्थात् एक शब्द के कई मुख्याये नहीं माने जा सकते। मुख्यार्थ वस्तुतः एक ही होता है जो कि दूसरे शब्दों के द्वारा प्रतिपादित न हो सके। आकाश शब्द जिस प्रकार नम को कहता है उसी प्रकार मुख्य रूप से ब्रह्म को नहीं कह सकता। आकाश शब्द से ब्रह्म का लाभ विभ्रुत्वादि गुणों के योग से हो सकता है। यदि कहा जाय कि आकाश शब्द का यदि एक ही मुख्यार्थ हो सकता है, तो नहीं तो वह मुख्यार्थ ब्रह्म ही क्यों न मान लिया जाय और वियत् या नम में उसकी दूसरी वृत्ति क्यों न मान ली जाय तो यह नहीं कह सकते क्योंकि लौकिक पदार्थों का समतिग्रहण पहले हुआ करता है और वैदिक पद-पदार्थों का शक्ति-ग्रह उसके पश्चात्। अतः लौकिकप्रसिद्ध वियत् आदि अर्थों में आकाश शब्द की मुख्य वृत्ति माननी होगी, अतः ब्रह्म में मुख्य वृत्ति नहीं मानी जा सकती।

व्याख्या शैली के प्रसंग में कहा जा चुका है कि भाष्य के समानान्तर चलते हुए भाष्यार्थ मिश्र को अहाँ भाष्याभिप्राय को स्पष्ट करने में कोई विशेष कठिनाई या विसंगति अनुभव हुई है वहाँ उन्होंने उसे प्रकारान्तर से प्रस्तुत करने का प्रयास किया है। कहीं-कहीं पर तो उन्होंने भाष्यगठन के प्रति हल्का-सा मतभेद भी व्यक्त कर दिया है तथा ऐसे स्थल अनेक हैं जहाँ वे, एक व्याख्याकार को जितना कहना चाहिए, उससे कुछ अधिक ही कह गए हैं। ऐसे स्थलों पर उनका स्वतन्त्र व्यक्तित्व स्पष्टतः शलक बैठता है। यहाँ प्रस्तुत है उनमें से कुछ चुने हुए स्थलों की सूची।

२० भाष्य की द्विरुक्ति चिन्ता

भाष्यकार ने एक ही विषय को जहाँ दोनों अधिकरणों में कह दिया है उसकी पुनरुक्ति या द्विरुक्ति की ओर वाचस्पति मिश्र ने ध्यान आकृष्ट किया है और उस अधिकरण की स्वरूप-रचना में कुछ अन्तर डालकर भाष्य का तात्पर्य अन्यत्र सूचित कर दिया है। अमनानन्द सरस्वती ने ‘भामती’ पर होने वाले अनधिकार चेष्टा के आरोप का अनुवाद किया है—‘ननु टीकाया दुर्लक्षिचिन्ता न युक्ता, वास्तिके हि सा भवति’^{१०७} अर्थात् भाष्य की द्विरुक्ति आदि पर विचार का अधिकार वास्तिकार को होना है, साधारण टीकाकार को नहीं, जैसा कि कहा गया है—

उक्तानुक्तद्विरुक्तानां चिन्ता यत्र प्रसज्यते ।

तत्र अन्य वास्तिकं प्राहुर्वास्तिकज्ञा मनोविषय ॥^{१०८}

अर्थात् भाष्य के उक्त, अनुक्त और पुनरुक्त आदि विषयों का अनुशीलन एवं उद्बोधन करते हुए भाष्य की जो व्याख्या की जाती है उसे वास्तिक कहा जाता है। अतः वास्तिक-कार को भाष्य की पुनरुक्ति पर चिन्ता एवं उसके समाधान का मार्ग खोजना कर्तव्य

होता है। वाचस्पति मिश्र जैसे साधारण टीकाकार को इसकी चिन्ता नहीं करनी चाहिए।

इस आक्षेप का परिमार्जन करने के लिए कल्पतरुकार ने कहा है—“तहि वात्तिकत्वमस्तु, न हि वात्तिकस्य शृंगमस्ति। अत एवानन्दमयाधिकरणे मान्त्रवाणिक-सूत्रे आरम्भणाधिकरणे च भावे चोपलब्धेरिति सूत्रभाष्यमनपेक्ष्य व्याख्यां चकार”^{१८२} अर्थात् भामतीकार ने यदि भाष्य की पुनरुक्ति पर प्रकाश डाला तो अनुचित क्या किया? यदि यह अधिकार वात्तिक-व्याख्या का है तब ‘भामती’ को वात्तिक माना जा सकता है क्योंकि वात्तिक के कोई सींग नहीं होते। भाष्य की महत्त्वपूर्ण व्याख्याविशेष को वात्तिक कहा जाता है। ‘भामती’ से बढ़कर शांकरभाष्य की महत्त्वपूर्ण व्याख्या न अभी तक कोई बन सकी है और न आगे धन पाने की सम्भावना है। वात्तिक ग्रन्थ कहीं-कहीं भाष्य के मार्ग की छोड़कर अर्थात् अनुक्त पर भी प्रकाश डाला करता है। भामती ने भी वैसा ही किया है। जैसे कि—

(१) आनन्दमयाधिकरण के ‘मान्त्रवाणिकमेव च गीयते’ (१।१।१५) इस सूत्र के भाष्य में भाष्यकार ने ‘सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म’ (तै० २।१) —इस मन्त्र को मन्त्रवर्ण^{१८३} पद से निर्दिष्ट कर और उसी के द्वारा प्रतिपादित (मान्त्रवाणिक) ब्रह्म की एकवाक्यता ‘अन्योन्तरात्मा’ (तै० २।५) इस ब्राह्मणवाक्य में प्रदर्शित ब्रह्म के साथ दिखाकर सिद्धान्त का समर्थन किया है।

किन्तु वाचस्पति मिश्र ने मन्त्रवर्ण पद को गीण अर्थ में मानकर ‘अन्योन्तरात्मा’ आदि ब्राह्मणवाक्य को ही मन्त्रवर्ण पद से ग्रहण किया है एवं उसमें प्रतिपादित आनन्द-मय वस्तु को ही मान्त्रवाणिक माना है। भाष्य-शब्द-निर्दिष्ट मार्ग के परित्याग का कारण वतलाते हुए कल्पतरुकार ने कहा है—“भाष्यकृद्भिः सत्यं ज्ञानमनन्तमिति मन्त्रप्रस्तुतं ब्रह्म, आनन्दमयवाक्ये निर्दिश्यते, प्रकृतत्वादसंबद्धपदव्यवायाभावाच्चेति विवृतं। तत्रे-तरेतरार्थं प्रत्यभिज्ञानाभावाद् मन्त्रब्राह्मणयोर्व्याख्यान-व्याख्येयभावस्याविशदत्वात् प्रकारान्तरेण सूत्रं व्याख्येते...। यथा मन्त्रः प्रयोगोपायः, एवं कोशचतुष्कवाक्यमानन्दमय-ब्रह्मप्रतिपत्त्युपायस्य देहादिव्यतिरेकस्य समर्पकत्वाद् गीण्या वृत्त्या मन्त्र लब्धते।”^{१८४} अर्थात् भाष्यकार का आशय है—‘सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म’ इस मन्त्र में निर्दिष्ट ब्रह्म ही आगे के ‘अन्योन्तरात्मा’ आदि वाक्यों में व्याख्यात हुआ है किन्तु यहाँ पर प्रत्यभिज्ञान अर्थ के न होने के कारण दोनों की एकवाक्यता न सम्भव है और न व्याख्यान-व्याख्येय-भाव अति स्फुट। अतः वाचस्पति मिश्र ‘मान्त्रवाणिकमेव च गीयते’ इस सूत्र की व्याख्या प्रकारान्तर से प्रस्तुत कर रहे हैं—“अपि च मन्त्रब्राह्मणयोर्व्येयोपायभूतयोः सम्प्रतिपत्ते र्ब्रह्मवानन्दमयपदार्थः। मन्त्रे हि पुनः पुनः ‘अन्योन्तर आत्मा’ इति परब्रह्मव्यन्तर-श्रवणात्, तस्येव च ‘अन्योन्तर आत्माऽऽनन्दमयः’ इति ब्राह्मणे प्रत्यभिज्ञानात्, परब्रह्म-वानन्दमयमित्याह सूत्रकार...। मान्त्रवाणिकमेव परं ब्रह्म ब्राह्मणव्याख्यानन्दमय इति गीयते इति।”^{१८५} अर्थात् जिस प्रकार मन्त्र कर्मानुष्ठानकाल में व्यापृत होता है, उसी प्रकार ‘अन्योन्तरात्मा’ यह ब्राह्मणवाक्य भी प्रधानप्रतिपाद्य परब्रह्म का समर्पक होने के कारण

मन्त्र कहा जा सकता है। अतः इस वाक्य में उपास विज्ञानमयादि शब्दों के द्वारा भी परब्रह्म का ही निर्देश किया जाता है।

इस प्रकार भाष्यसंयोजनिका से कुछ दूर हटकर वाचस्पति मिश्र न सूत्रार्थ का समन्वय अपने ढंग से किया है जिसे अनुक्तार्थप्रतिपादन कहा जाता है। यह भी वार्तिक का लक्षण है। अतः भामती व्याख्या इस दृष्टि से वार्तिक व्याख्यान है।

(२) इस प्रकार अनुक्तार्थ प्रदर्शन का निर्देश स्वप्नान्तर पर भी किया गया है। 'भावे चोपलब्धे' (२।१।१५) इस सूत्र को भाष्यपक्ति में यह प्रकट हो रहा है कि वे नैयायिकों जैसा कार्यकारणभावसमर्थक अन्वय-व्यतिरेक दिखाकर प्रकृत में कार्य और कारण का अभेद सिद्ध करना चाहते हैं। इसीलिए भाष्यकार ने कहा है—'इत्येव कारणादनन्वयत्वं कार्यस्य'^{१५६} अर्थात् इस युक्ति के आधार पर भी कार्य से कारण का अभेद सिद्ध किया जा सकता है कि कारण का भाव होने से कार्य का भाव उपलब्ध होता है। जैसे कि नैयायिक लोग कहा करते हैं—'तत्सत्त्वे तत्सत्त्वम् अन्वय, तदवभावे तदभावो व्यतिरेक'—इस प्रकार का अन्वय-व्यतिरेक जिन दो पदार्थों में उपलब्ध होता है, उनमें कार्यकारणभाव माना जाता है, जैसे तन्तु और पट में, क्योंकि तन्तु के होने पर पट का भाव और तन्तु के न होने पर पट का अभाव देखा जाता है। अतः तन्तु कारण है और पट कार्य है। 'भावे चापलब्धे' इस सूत्र का भी सीधा-सादा यही अर्थ प्रतीत होता है कि कारण का भाव होने पर ही कार्य की उपलब्धि होती है, अतः कारण से कार्य अभिन्न है।

किन्तु हमें यहाँ पर केवल कार्यकारणभाव ही सिद्ध नहीं करना है, बल्कि अभेद सिद्ध करना है। कथित अन्वय-व्यतिरेक के आधार पर अभेद सिद्ध नहीं हो सकता। उनके आधार पर केवल कार्य-कारणभाव की सिद्धि होती है, जैसा कि वैशेषिकगण तत्त्वज्ञान में समस्त पट का अन्वयव्यतिरेक तन्तु के साथ किया करते हैं। इससे हमें अपना अन्वय-व्यतिरेक कुछ भिन्न ढंग का बनाना होगा जिससे कि अभेद की सिद्धि हो सके। सूत्र का यथाभूत अर्थ वैशेषिकों के पक्ष में भी घटाया जा सकता है, जिससे हमारी अभीष्ट सिद्धि नहीं हो सकती। कारण और कार्य का समवाय सम्बन्ध हम अभीष्ट नहीं अपितु कारण और कार्य का अभेद सिद्ध करना है। अभेद भी स्वान्त-सम्मत कुछ पारिभाषिक सा ही है। वहाँ भाट्ट सिद्धान्त के अनुकूल कुछ अनकवाद का पुट लिए हुए निरूपण-प्रकार अपनाया जाता है। 'भेदसहिष्णुरभेदस्तादात्म्यम्' अर्थात् कारण और कार्य के मध्य में तादात्म्य है और वह तादात्म्य भेदाभेदशून्य माना जाता है अर्थात् सुवर्ण का कमल आदि के साथ भेद भी है और अभेद भी—

कार्यरूपेण नानात्वमभेदः कारणात्मता ।

हेमात्मना यथाऽभेदः कुण्डलाद्यात्मना भिदा ॥^{१५७}

अर्थात् कटक, कुण्डल, केयूर आदि अवस्थाओं में केवल कार्याकारता कटकादि का ही भेद होता है—सुवर्णरूपता का नहीं। अतः कुण्डलादिरूप से उनका भेद एवं सुवर्णरूप से अभेद माना जाता है। यहाँ यह विशेष ध्यान देने योग्य बात है कि कुण्डलादि के रूप में सुवर्ण परिणत हुआ करता है। वेदान्त का वाद परिणामवाद नहीं किन्तु विवर्तवाद है।

अतः हमें ब्रह्मरूप कारण और जगद्रूप कार्य के मध्य में ऐसे कार्य-कारणभाव की स्थापना करनी है जो ऐकान्तिक अभेद के अनुकूल हो। ब्रह्म अधिष्ठान है और जगत् धिवर्त है, कार्य है। इन दोनों का अभेद सुवर्ण और कुण्डलादि के समान सम्भव नहीं हो सकता किन्तु 'अधिष्ठानातिरिक्तसत्ताकत्वाभावः' अर्थात् अधिष्ठान की सत्ता में अतिरिक्त प्रपञ्च की सत्ता नहीं मानी जाती, यही उन दोनों में अभेद है। अतद्व्यावृत्ति और अपोह शब्दों के द्वारा बोद्धागमनिर्दिष्ट अभेद इसमें विलक्षण है। किन्तु यहाँ 'ब्रह्मसत्त्वे जगत्सत्त्वम्' इस रूप में जगत् की सत्ता और प्रतीति अधिष्ठान की सत्ता और प्रतीति पर बाधित है। अतः ब्रह्म की प्रतीति होने के कारण ही जगत् की प्रतीति है जैसे प्रभा और घट। अतः प्रभा-घट के समान अभेदसाधक सम्बन्ध-व्यतिरेक तक पहुँचने के लिए वाचस्पति मिश्र ने सूत्रमूर्चित मार्ग कुछ सम्भा-सा करके अर्थ किया है।^{१०८} वाचस्पति के अनुसार अभेद-साधक अनुमान-प्रकार का स्वल्प यह निश्चित होता है—'प्रपञ्चः ब्रह्माभिन्नः तदभावानु-विधायिभावकत्वे सति तदुपलब्धिनियतोपलब्धिप्रकत्वात् मृदभिन्नघटदत्'। इस प्रकार ब्रह्मभाव की उपलब्धि से नियत प्रपञ्चभाव की उपलब्धि होने के कारण प्रपञ्च ब्रह्म से अभिन्न सिद्ध होता है। विशेषणदल के न होने पर बह्नि में नियत धूम में व्यभिचार ही जाता है एवं विशेषणदल के न होने पर प्रभासाक्षात्कार में नियत साक्षात्कार वाले घटादि में व्यभिचार हो जाता है। अतः विशेषणदल व विशेषणदल दोनों गृहीत हुए हैं।

वाचस्पति मिश्र की व्याख्या की क्लिष्ट रहते हुए वास्तिक में कहा गया है कि "केचित्तु—यथाश्रुतभाष्यव्याख्यानानुसारेण व्यभिचारं पश्यन्त एव सूत्राक्षरं योजयन्ति—'विषयपदं विषयविषयपरम्, विषयिपदमपि विषयविषयपरम्, तेन कारणोपलम्भभावा-भावयोरुपादानोपलम्भभावादिसूत्रार्थः संप्रदाते। तथा च प्रभावरूपानुविष्टबुद्धिबोधेन चाधु-येन न व्यभिचारः, नापि बह्निभावाभावानुविधायिभावाभावेन धूमभेदेनेति सिद्धं भवति, इति। तच्च क्लिष्टव्याख्यानत्वादेवोपेक्षणीयम्, भागासिद्धेश्च, शब्दादीनां श्रवणकादीनां च... इत्यास्तां तावत्"^{१०९} अर्थात् वाचस्पति मिश्र ने 'यत् सत्तानियतसत्ताकत्वं यदुप-लब्धिनियतोपलब्धिप्रकत्वं' यह दो धर्मों को अभेदप्रयोजक बताया है, जैसे कि सुवर्ण-सत्ता से नियत सत्ता कुण्डलादि की है, इसलिए कुण्डलादि सुवर्ण में अभिन्न है। सुवर्ण की उपलब्धि से नियत कुण्डलादि की उपलब्धि है, अतः कुण्डलादि सुवर्ण से अभिन्न है। इस प्रकार का सम्बन्ध-व्यतिरेक सूत्राक्षरों में निकालने में बलैष अधिक है एवं कुछ स्थलों पर हेतु व्यभिचारित भी देखा जाता है, जैसे कि आकाश में शब्द उत्पन्न होता है, शब्द का समवायिकारण आकाश है किन्तु शब्द की उपलब्धि होने पर भी आकाश की उपलब्धि नहीं होती। अतः शब्द की उपलब्धि आकाशोपलब्धि से नियत नहीं है अर्थात् 'उपादानो-पलब्धिमत्त्वे एव उपादेयोपलब्धिसत्त्वम्' होना चाहिए, किन्तु शब्दरूप उपादेश की उपलब्धि होने पर भी आकाशोपादान की उपलब्धि नहीं होती। इसी प्रकार वैशेषिक-प्रक्षिप्ताप्रसिद्ध असरेणु एक ऐसा कार्य है कि जिसकी उपलब्धि या प्रत्यक्ष माना जाता है, क्योंकि असरेणु के लिए वैशेषिकों का कहना है—'जालान्तरगते भानो यत्तमूदम दृश्यते रजः। तस्य पट्टसमो भागः प्रगमागूरभिधीयते ॥' अर्थात् गवाक्षद्वार से प्रविष्ट सूर्य की रश्मियों में कुछ उड़ते हुए कण-से दिखायी दिया करते हैं (उन्हें असरेणु कहते हैं तथा)

उनका छठा भाग परमाणु कहलाता है।^{१६} त्रसरेणु म महत्त्व परिमाण माना जाता है और उदभूत रूप माना जाता है। अतएव वे दृष्टि के पथ में आ जाते हैं। त्रसरेणु द्वयणक त्रय के योग में उत्पन्न होते हैं और द्वयणुक दो परमाणुओं के योग से। त्रसरेणुओं का समवायिकारण या उपादान कारण द्वयणुक माना जाता है। द्वयणुक का प्रत्यक्ष नहीं होता क्योंकि उनमें महत्त्वगुण और उत्पन्न रूप दोनों नहीं रहते जिनके बिना प्रत्यक्ष संभव नहीं। त्रसरेणु की उपलब्धि होती है प्रत्यक्ष होना है किन्तु उनके उपादान द्वयणुक का प्रत्यक्ष नहीं होता अतः उपादान की उपलब्धि से नियत त्रसरेणु की उपलब्धि नहीं। द्वयणुकी की उपलब्धि के बिना भी त्रसरेणु की उपलब्धि हो रही है। इस उपलब्धि में उक्त नियम का व्यभिचार देखा जाता है। अतः वाचस्पति ने भावे चोपलब्ध — इस सूत्र की वितर्क कल्पना पर आधृत एक अभिनव पथ का आविष्कार प्रयास अवश्य किया किन्तु वह सफल प्रतीत नहीं होता।

वात्तिककार ने आचार्य वाचस्पति मिश्र के परिष्कार पर संभवतः गंभीर चिन्तन न करके आशय दृष्टि में ही उसका अध्ययन और निराकरण कर डाला है क्योंकि आचार्य वाचस्पति मिश्र शुद्ध अवयव-व्यतिरेक तर्कों के आधार पर ब्रह्म और प्रपञ्च का अभेद सिद्ध नहीं करना चाहते^{१७} कारण कि श्रुति ने तत्पातर्कणं मतिरापनेया^{१८} कहकर नीरस तर्कों की अवहेलना सी कर दी है। इसीलिए वाचस्पति मिश्र ने तस्य भासा सवमिदं विभाति^{१९}—उस ब्रह्म की उपलब्धि होने के कारण ही सम्पूर्ण प्रपञ्च की उपलब्धि होती है इस श्रुति के आधार पर उपादान की उपलब्धि से नियत उपलब्धि का व घम का प्रपञ्च में प्रतिपन्न किया है। यदि वह नियम व्यभिचारित है तो उक्त श्रुति का बाध उपस्थित होता है। इसी प्रकार जो सदैव सौम्य हृदय आसीत आदि श्रुतियों के आधार पर सद्ब्रह्मिष्ठान के अतिरिक्त सत्ता का अभाव प्रपञ्च में प्रतिपादित है वह उमी का रूपांतर है उपादानसत्तानियतसत्तास्त्वकायत्वं इस निग्रम पर किसी प्रकार का आघात आने पर उक्त श्रुति आवृत्त हुए बिना नहीं रह सकती। वदन्त वाक्यप्रतिपन्नित नियमों का मूल्य अद्वैतवाद में कितना है इसे सब भली प्रकार जानते हैं। यदि कोई तर्क निबन्ध भी हो नव भी प्रबल औपनिषदवाक्या का बल पाकर प्रबल हो जाना है।^{२०} तर्कप्रतिष्ठानात् (२।१।११) आदि सूत्र श्रौतबल से वचित असहाय तर्क प्रणाली की अप्रतिष्ठित एवं अग्राह्य मानना है। मनन वज्ञा म वेत्ताविरोधी तर्कों का साहाय्य अपेक्षित होता है। इस प्रकार वाचस्पति मिश्र ने भावे चोपलब्ध सूत्र का जो अर्थ किया जिस अभिप्राय से किया वह उनकी एक अपूर्व देन है एवं उनका प्रयास अत्यन्त सराहनीय है।

जैसे महा भाष्यानुक्त्याय का ग्रहण करने के कारण भामती को वात्तिक की पदवी प्रदान की जा सकती है वैसे ही तद्वाक्याणि तदव्यपदेशादवयव धृष्टान्त (३० सू० २।४।१७)—इस सूत्र के भाष्य में पुनरुक्ति उदभावना करने के कारण भी भामती को वात्तिक कहा जा सकता है जैसा कि कल्पतरुकार ने कहा है—वात्तिकं वमप्यस्तु न हि वात्तिकस्य श्रुतमस्ति।^{२१}

२१. प्रधानांगन्याय में प्रदर्शित भाष्यकारीय उदाहरण से भिन्न शावरोदाहरण का सकीर्तन

‘आनन्दादयः प्रधानस्य’ (ब्र० सू० ३।३।११) इस अधिकरण में विविध शाखाओं में प्रतिपादित ब्रह्म के भावात्मक विशेषणों का उपसंहार ब्रह्म में सिद्ध किया जा चुका है। निषेधात्मक विशेषण भी उसी अधिकरण के आधार पर ब्रह्म में उपसंहृत किये जा सकते हैं, इसके लिए पृथक् अधिकरण-रचना की आवश्यकता नहीं थी। फिर भी भाष्यकार ने कहा है कि उस पूर्व अधिकरण का ही यह विस्तार समझा जा सकता है। गृहदारण्यकोपनिषद् में कहा गया है—‘एतद्वै तदक्षर गान्धि ब्राह्मणा अभिवदन्त्यश्वत्थ-मनष्यह्मस्वमदीर्घमलोहितमस्नेहम्’ (बृ० ३।८।८), मुण्डकोपनिषद् में कहा गया है—‘अथ परा यथा तदक्षरमधिगम्यते। यत्तदद्रेष्यमग्राह्यमगोत्रमवर्णम्’ (मु० १।१।४-६)। अर्थात् ब्रह्म अश्वत्थ, अनपु, अह्मस्व, अदीर्घ, अलोहित, अस्नेह, अद्रेष्य, अग्राह्य, अगोत्र, अवर्णन है। यहाँ पर सन्देह का प्रकार कल्पतरुकार ने दिखाया है—

भवेद् ग्रहस्थरूपत्वावानन्दाद्युपसंहृतिः।

निषेधानामनात्मत्वान्नोपसंहारसंभयः॥१॥

ज्ञानत्याच्च निषेध्यानां तन्निषेधधियामपि।

अस्त्येवैतयैकत्र कथं ज्ञापयोपसंहृतिः॥२॥

स्थालीपुलाकधर्किचिन्निषेधेनाभ्यलक्षणे।

यथा श्रुतेन तत्सिद्धेरुपसहरणं धृष्या॥३॥^{१६}

अर्थात् आनन्दादिभावस्वरूप विशेषणों का उपसंहार ब्रह्म में किया जा सकता है क्योंकि आनन्दत्वादि सभी भावधर्म ग्रहस्वरूप ही हैं, भिन्न नहीं, किन्तु अश्वत्थादि विशेषणों के द्वारा स्थूलत्वादि विशेषणों का निषेध किया जाता है। निषेध ब्रह्म-स्वरूप नहीं हो सकता क्योंकि नैयायिकगण प्रतियोगी-अनुयोगी भाव को स्वरूपसम्बन्ध-विशेष मानते हैं जो कि प्रतियोगी-अनुयोगी उभयरूप होता है, एक का नहीं। प्रतियोगी के भेद से निषेध भी अनन्त हो जाया करता है। यदनिषेधक वाक्य या ज्ञान के द्वारा पटादि का निषेध संभव नहीं। पटादि का निषेध करने के लिए वाक्यान्तर व ज्ञानान्तर की अपेक्षा होती है। निषेधज्ञान अनन्त है, एक ब्रह्म से उनका अभेद सम्बन्ध नहीं हो सकता। अतः ब्रह्म में किसी एक निषेध से एक निषेध्य वस्तु का ही निषेध कर सकते हैं, सभी निषेध्य पदार्थों का निषेध नहीं है। इस प्रकार पूर्वपक्ष करने के पश्चात् सिद्धान्त किया गया है^{१६} कि प्रतियोगी का भेद तभी है जबकि तत्तद्व्यक्ति का निषेध किया जाए किन्तु अनात्मरूप से सबका संग्रह करके यदि निषेध किया जाता है तब सभी निषेध्य अनात्मत्वाक्रान्त होने के कारण एक रूप में समूहीत हो जाते हैं, भिन्न नहीं रह जाते। अतः क्षरीर, इन्द्रिय आदि सभी निषेध्य पदार्थों का निषेध ब्रह्म में उपसंहृत होता है। प्रकृत में ब्रह्मबोध प्रधान है और इतरनिषेध उसी का अंग माना जाता है, प्रधान के अनुसार अंग का अनुष्ठान हुआ करता है। इस न्याय का स्पष्टीकरण करने के लिए भाष्यकार ने जो दृष्टान्त दिया है, शावरभाष्य में उससे भिन्न दृष्टान्त दिया गया है। वाचस्पति मिश्र ने शवरस्वामी

द्वारा प्रदत्त उदाहरण का अनुसरण करने हुए कहा है—‘यद्यपि शाबरे दत्तमत्रोदाहरणान्तर, तथापि तुल्यन्यायनयैतदपि ज्ञापयमुदाहर्तुमिति उदाहरणान्तर दर्शयति । तत्र शाबरमुदाहरणमस्याग्रान् यजुर्वेदविहितं—य एव विद्वानग्निमाधत्त’ इति । तदगत्वेन यजुर्वेद एव ‘य एव विद्वान्वाक्वन्तीय गायति य एव विद्वान् यज्ञायज्ञीय गायति य एव विद्वान् वामदेव्य गायति’ इति विहितानि । एतानि च सामानि ‘गुणमुख्यव्यतिरुक्ते तदर्थत्वान्मुष्टयेन त्रैदसयोगः’ ।^{१६८} अर्थात् आधानरूप प्रधान कर्म का विधान किया गया है जो कि यजुर्वेदविहित है और जिसका कर्त्ता अश्वर्यु होता है । यजुर्मन्त्र में उपाशु (मध्यम) स्वर विहित है और ‘उच्चै सामं’ साम मन्त्र के लिए उच्च स्वर का विधान किया गया है । आधानकर्म में कुछ साममन्त्रों का गान विहित है । उसके विषय में सन्देह यह है कि साम का गान करने मूल वेद के उच्च स्वर में करना चाहिए अथवा आधानरूप प्रधान कर्म के अनुरोध से उपाशु स्वर में । सन्देह को दूर करते हुए तिद्धागतवादी ने कहा है कि प्रधान का अनुबन्धन अगकर्म किया करते हैं । अतः प्रधानकर्म-सम्बन्धी उपाशु स्वर में ही गान करना चाहिए अर्थात् प्रधान कर्म के अनुरोध से अगहर्माँ का जैसे उपसहार किया जाता है, वैसे ही ब्रह्मज्ञानरूप प्रधान वस्तु के अनुरोध से सभी प्रकार के विधि-निषेधात्मक अंगों का उपसहार किया जा सकता है । इस प्रकार ‘व्यवहारे भाट्टन्या’ इस प्रथा का अनुगमन व्यवहार-क्षेत्र में वेदान्तियों के लिए उपादेय है । कुमारिल भट्ट या शबर स्वामी की परम्परा के अनुसार ही उदाहरण प्रस्तुत कर कथित न्याय का समर्थन बाधरवि मिश्र ने किया है । भाष्यकार को भी ऐसा ही करना चाहिए था, इसकी सूचनामात्र देने हुए बाधरवि मिश्र ने कहा है—‘भाष्यकारीयप्युदाहरणमेवमेव योजयि-तव्यम्’^{१६९} अर्थात् भाष्यकार श्रीशंकराचार्य के द्वारा ‘जामदग्न्येजोः’^{१७०} कर्म के प्रकरण में प्रतिपादित उदाहरण^{१७१} भी शाबरोक्त उदाहरण के अनुसार भया लेना चाहिए ।

२२ श्रौत-स्मार्त-पक्ष-विमर्श-परिहार

भाष्यकार ने ‘न वायुक्रिये पृथगुदाशात्’ (ब्र०सू० २।४।६) सूत्र में पूर्वपक्ष में मुष्ट्यप्राण के स्वरूप का विवेचन करते हुए ‘य प्राण स वायु स एव वायु पञ्चविध प्राणोऽपानो ध्यान उदान समान’—इस श्रुति के आधार पर प्राण व वायु को अभिन्न बतलाकर उसे पञ्चविध बतलाया है । किन्तु उसके अनन्तर ‘अथवा’ पक्ष का अवतरण करके सादृश्यरूपि म प्राण को समस्तकरणवृत्तिरूप बतलाया है ।^{१७२} यही भाष्यकार का दूसरा पक्ष न्यायसमर्थ प्रतीत नहीं होता क्योंकि श्रौत और स्मार्त पक्षों में श्रौत पक्ष ही बलवान् होता है । अतः श्रौतपक्ष का उपस्थापन करने के पश्चात् स्मार्तपक्ष का उपस्थापन समर्थ प्रतीत नहीं होता । इस प्रकार भाष्यकार ने एक बहुत बड़ी त्रुटि कर दी है—ऐसा आरोप प्रतिपक्षी लगा सकते हैं । किन्तु भामतीकार ने अपनी प्रत्युत्पन्न बुद्धि में इस दोष का परिहार कर दिया है । उन्होंने ‘प्राण एव ब्रह्मणश्चतुर्थं पाद स वायुना ज्योतिषा भाति च’ इस श्रुति के वन पर प्राण व वायु को भिन्न बतलाया है ।^{१७३} अतः श्रुति और स्मृति दोनों का सेव अनव अवश्य है, श्रुति वायु के प्रकार बतला रही है और स्मृति प्राण

का विवेचन कर रही है। अतः वहाँ कोई भी असंगति नहीं है। इस प्रकार भाष्य के अथवापक्ष की रक्षा आचार्य वाचस्पति मिथ ने सफलतापूर्वक की है।

२३. 'अध्यास' का अर्थ

'व्याप्तेष्व समंजसम्' (ब्र०सू० ३।३।६) के भाष्य में शंकर ने 'ओमित्येतदक्षर-मृदगीयमुपासीत' (छा० १।१।१) यह श्रुति उद्धृत की है। वहाँ उन्होंने कहा है^{१३} कि इस श्रुतिस्य अक्षर व उद्गीथ शब्दों में सामानाधिकरण्य श्रूयमाण है, किन्तु यहाँ विस्तरणीय है कि यहाँ सामानाधिकरण्य का कौन-सा पक्ष ग्राह्य है—अध्यास, अपवाद अथवा एकत्व? इसी प्रसंग में अध्यास का विवेचन करते हुए भाष्यकार ने कहा है कि जहाँ दो वस्तुओं में भेद-बुद्धि के निवृत्त न होने पर भी अर्थात् भेद-बुद्धि के अनुवर्तमान होने पर भी एक में अन्य बुद्धि की जाती है उसे अध्यास कहते हैं, जैसे नाम में ब्रह्म-बुद्धि जहाँ की जाती है, वहाँ भी ब्रह्मबुद्धि से नामबुद्धि की निवृत्ति नहीं होती। इसी प्रकार प्रकृत में भी अक्षर में उद्गीथबुद्धि अध्यासरूप है।

किन्तु यहाँ वाचस्पति मिथ ने अध्यास के उपर्युक्त लक्षण में थोड़ा परिवर्तन कर दिया है^{१४} और अध्यास का गौणी बुद्धि अर्थ करके उपर्युक्त भाष्य की योजना की है। उनका कहना है कि अध्यास सदा अविशेषपूर्वक होता है, अतः वहाँ भेद-बुद्धि नहीं होती। जब भेदबुद्धि होते हुए एक वस्तु में दूसरी वस्तु का आरोप किया जाता है तो वह गौणी बुद्धि कहलाती है, जैसे माणवक में माणवकबुद्धि की निवृत्ति न होने पर भी 'सिंहो-माणवकः'—इस प्रकार से सिंहबुद्धि की जाती है अथवा जैसे प्रतिमा में यासुदेवबुद्धि की जाती है। इसीलिए 'अहमिहैवास्मि सदाने जानानः' इत्यादि व्यवहार की गौणता या औपचारिकता का खण्डन करते हुए वाचस्पति ने अध्यासभाष्य की भामती में कहा है कि जहाँ दोनों में भेद अनुभवसिद्ध हो, परचात् एक शब्द का दूसरे में प्रयोग होता है, तब गौणव्यवहार माना जाता है अर्थात् गौण या औपचारिक व्यवहार के लिए दोनों वस्तुओं का भेदज्ञान आवश्यक है और जहाँ दोनों (आरोप्य-आरोपाधिकरण) में भेदज्ञान न हो, वहाँ अध्यास होता है। प्रस्तुत प्रकरण में अक्षर में उद्गीथ बुद्धि जहाँ की गई है, वहाँ दोनों में भेदज्ञान अनुभवसिद्ध है। अतः वहाँ 'सिंहो माणवकः' की तरह गौणी बुद्धि है। इसलिए अध्यास का अर्थ यहाँ 'गौणी बुद्धि' करना चाहिए, यह वाचस्पत्य पक्षन सर्वथा संगत है।

२४. प्राण-लथ

'सोऽप्यथे तदुपगमादिभ्यः' (ब्र०सू० ४।२।४)—इस सूत्र में यह निर्णीत किया गया है कि प्राण का सत्य देहेन्द्रियपञ्चराध्यक्ष जीव में होता है, किन्तु 'भूतेषु तच्छ्रुतेः' (ब्र०सू० ४।२।५)—इस उत्तर सूत्र के शंकाभाष्य और समाधानभाष्य को देखने से यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि प्राण-संयुक्त जीव तेजःसहित भूत-मृदमाँ में अवस्थित होता है, जैसा कि भाष्यकार ने कहा है "ननु प्राणस्तेजसि" इति श्रूयते, कथं प्राणोऽध्यक्ष इत्यधिकार-वापः त्रिपते? नैव दोषः, अध्यक्षप्रधानत्वादुत्क्रमणादिच्यवहारस्य, श्रुत्यन्तरगतस्यापि च

विशेषस्यापेक्षणीय वात ॥४॥ स प्राणमपृक्तोऽप्यस्तज मृहचरितेषु भूतेषु देहबीज-
भूतेषु सूक्ष्मवतिष्ठति इत्यवगन्तव्यम्, प्राणस्त्वस्तीति श्रुतः । ननु चेय श्रुति प्राणस्य
तेजसि स्थितिं दर्शयति न प्राणमपृक्तस्याध्यक्षस्य, नैव दोषः, सोऽप्यस्य इत्यप्यस्याप्यन्त-
राल उपसत्त्वात्वात्” ॥२४॥ किन्तु यह भाष्य उपक्रम-विरुद्ध बहता है क्योंकि उपक्रम में
अध्यक्ष में प्राण का लय बतलाया गया है न कि प्राणसमुक्त अध्यक्ष का तज महित भूत-
सूक्ष्म में ।

भामतीकार ने इस असंगति को दूर किया है । उन्होंने इस भाष्य का स्पष्टीकरण
करते हुए लिखा है कि ‘प्राणस्त्वजसि’ इस धृति में तेज में प्राणवृत्ति का लय प्रतीत होता
है तथापि विद्यायां य एक शास्त्रा य श्रुत वस्तु का दूसरी शास्त्राओं में भी उपसंहार
होता है, इस नियम के अनुसार अन्य शास्त्राश्रुत धृति से विज्ञानात्मा में भी अर्थात् जीव में
ही प्राण का लय प्रतीत होता है—‘एवमेवेमात्मानमनुकारसे सर्वे प्राणा अभिसमायन्ति
यत्र तद्रूपवोऽष्ठवासी भवति’ । प्राणस्त्वजसि’ यह धृति भी तेजस् से अतिरिक्त देहबीजभूत
पञ्चभूत सूक्ष्म परिहार का अध्यक्ष जो जीवात्मा उसमें प्राणवृत्ति का लय हाता है—
यह बनता रही है । ऐसा अर्थ मानने पर उपक्रम में कोई विरोध नहीं क्योंकि उपक्रम में
भी अध्यक्ष विज्ञानात्मा में ही प्राणवृत्ति का लय बतलाया गया है और इस धृति से भी
यही सिद्ध होता है ॥२४॥

२४ दुर्निष्पन्नतर शब्द का अर्थ

‘सामाध्यापत्तिरूपपत्ते’ (३।१।२२) अधिकरण में इष्टापूर्तकारी सानुशयी
व्यक्तियों के विषय में धृति न कहा है—‘अर्थात् भवाद्वापुन निवर्तन्ते ययैतमाकाशमाका-
शाद् वायुं वा, पुर्भूत्वा धूमो भवति धूमो भूत्वाऽग्नौ भवत्यग्नौ भूत्वा मेघो भवति मेघो भूत्वा
प्रवपति” ॥२४॥ अर्थात् चण्डालोक में निर्धारित समय तक रहने के पश्चात् फिर उसी मार्ग से
उन जीवों का आवर्तन इस लोक में होता है । उसका क्रम यह बनाया गया है कि आकाश
भाव को व जीव पहले प्राप्त होते हैं, आकाशभाव-प्राप्ति का अर्थ आकाश की सदृशता
प्राप्त करना होता है । आकाशमाध्यापत्ति के पश्चात् वायुरूपापत्ति होती है । उससे धूम-
रूपापत्ति होती है । वहाँ सन्देह होता है कि आनाशरूपापत्ति के पश्चात् वायुरूपापत्ति
प्राप्त होने में कुछ विलम्ब लगता है अथवा बिना विलम्ब के शीघ्र रूपान्तर की प्राप्ति
होती जाती है ? इस सन्देह पर शंकराचार्य ने पूर्वपक्ष उठाया है—“तत्रानियमः, नियम-
कारिण शास्त्रस्याभावादिति” ॥२५॥ अर्थात् विलम्बाविलम्ब का नियामक कोई शास्त्र न
होने के कारण कोई नियम नहीं । इस पूर्वपक्ष का परिहार करते हुए ‘नातिचरेण विशेषात्’
(३।१।२३)—इस सूत्र के द्वारा सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है कि “अल्पमल्प कालमा-
काशादिभ्यो वेनावस्थायं वपधाराभिः सहैवा भूवमापत्तिन्ति । तस्माद् व्रीह्यादिभावापत्ते
प्रायत्पेनैव कालनावरोहः स्यादिति” ॥२६॥ अर्थात् व्रीहि आदि भावापत्ति के क्रम में जीव
के लिए कहा गया है—‘दुर्निष्पन्नतर’ इसका अर्थ होता है दु संपूर्वक विलम्ब से रूपान्तर-
रापत्ति होती है । इससे यह स्पष्ट है कि इससे पूर्व आकाश, वायु आदि के रूपापत्तिक्रम
में सुकरता एवं अचिरकालता होती है ।

भाष्यकारीय पूर्वपक्ष में असंगति प्रतीत होती है, क्योंकि ग्रीहि आदि रूपापत्ति में जब विलम्बता का प्रतिपादन किया गया है उससे पूर्व की गति में क्षिप्रता का लाभ होता है, तब विलम्ब का सन्देह कैसे उठाया जा सकता है? यदि दुर्निष्प्रपततर शब्द का अर्थ दुःखपूर्वक निःसरण किया जाए और उसके द्वारा पूर्व की गति में सुखपूर्वता का लाभ किया जाए तो ऐसा नहीं किया जा सकता क्योंकि उत्तर अधिकरण में दुःखरूपता का निषेध उन जीवों में किया गया है। अतः दुर्निष्प्रपततर शब्द का एकमात्र विलम्ब ही अर्थ किया जा सकता है, दूसरा नहीं। भामतीकार ने दुर्निष्प्रपततर का अर्थ करते हुए कहा है—‘दुर्निष्प्रपततरम्’ इति दुःखेन निःसरणं कृते न तु विलम्बेनेति मन्थते पूर्व-पक्षी^{११०} अर्थात् ‘दुर्’ शब्द का दुःख अर्थ ही हो सकता है, विलम्ब नहीं क्योंकि उत्तर अधिकरण में दुःख का निषेध देवकर पूर्वपक्ष में उसका विधान सहजतः अयोग्य हो जाता है, और सिद्धान्ती ने कहा है—‘विना स्थूलशरीरं न सूक्ष्मशरीरं दृश्यभागिति दुर्निष्प्रपत-तर विलम्ब लक्षयतीति शब्दान्तः’^{१११} अर्थात् ग्रीहि आदि गतिक्रम में जीवों का केवल सूक्ष्मशरीर ही होता है, स्थूल शरीर नहीं होता, स्थूल शरीर के बिना दृष्टानुवृत्ति नहीं हो सकती। अतः दुर्निष्प्रपततर का ‘दुःख’ अर्थ सम्भव नहीं। परिशेषतः विलम्ब अर्थ करना होगा। यदि वह अभिधेय नहीं है तो उसका लक्षणा के द्वारा बोध किया जाए। जहाँ पर अभिधेयार्थ का बाध होता है वहाँ लक्षणा वा गौणी वृत्ति के अर्थान्तरपरण शब्द को माना जाता है। अतः यहाँ ग्रीहि आदि रूपापत्ति में विलम्ब-प्रतिपादन के कारण उसके पूर्व आकाशादि वतिक्रम में क्षिप्रता का बोध हो जाता है।

२६. वृत्तिकारकृत व्याख्योत्कर्षमर्थन

‘त इन्द्रियाणि तद्व्यपदेशादव्ययं श्रेष्ठात्’ (२।४।१७)—इस सूत्र वा भाष्य करते हुए आचार्य शंकर ने तत्त्वातिर पद का अद्याहार^{११२} करके सूत्र की योजना की है। सन्देह उठाया गया है, क्या मुख्य प्राण के ही वृत्तिविशेष दूसरे प्राण हैं अथवा मुख्य प्राण से तत्त्वातिर। पूर्वपक्ष किया गया है—मुख्य प्राण के ही वृत्तिविशेष इतर प्राण हैं। सिद्धान्त किया गया है—मुख्य प्राण की अपेक्षा में वायादि एकादश इन्द्रियाँ भिन्न हैं क्योंकि मुख्यप्राण की छोटकर अवशिष्ट एकादश इन्द्रियों में ‘इन्द्रिय’ व्यवदेश हुआ है।

आचार्य वाचस्पति मिश्र ने शंकराचार्य की सूत्र-योजनिका में कुछ अस्वाभाव्य देखकर वृत्तिकार की व्याख्या में उत्कर्ष दिखाते हुए कहा है—‘अथे तु भेदगोप्याद्याहार-भिया भेदश्रुतेश्चेति पीनमव्ययभिया च तच्छब्दस्य चानन्तरोक्तपरामर्शकत्वादव्यया वर्ण-याचक्रुः’^{११३} अर्थात् वृत्तिकार ने पदाध्याहार के बिना एवं उत्तर सूत्र ने पुनर्वृत्ति वचाते हुए सूत्रगत ‘ते’ पद से पूर्व सूत्रवचित वागादि का परामर्श करते हुए इस सूत्र की अन्य प्रकार में व्याख्या की है। क्या पूर्वपक्षित एकादश वागादि प्राण ही इन्द्रिय हैं? अथवा मुख्य प्राण भी इन्द्रिय है? इस प्रकार का सन्देह होने पर पूर्वपक्षी ने कहा है कि इन्द्रिय का अर्थ होता है ‘इन्द्रस्य आत्मनो सिद्धम्’ इन्द्रशब्दप्रतिपादित आत्मा के समक उपकरणों को इन्द्रिय माना जाता है। अतः एकादश इन्द्रिय और प्राण इन नव में इन्द्रियपद का प्रयोग करना चाहिए। रूपादिविषयक आलोचन (ज्ञान) के कारण को इन्द्रिय नहीं कहा जा

सकना क्योंकि आलोक आदि में उक्त करणता रहने के कारण अतिव्याप्ति होती है, इसलिए पूर्वोक्त इन्द्रिय का लक्षण निर्दुष्ट है, उसके अनुसार वायादि के समान प्राण को भी इन्द्रिय मानना चाहिए। इस प्रकार पूर्वपक्ष के उपस्थित होने पर मिद्वान्त किया गया है—‘श्रेष्ठान्यत्र’—श्रेष्ठ प्राण की अपेक्षा में भिन्न वायादि को ही इन्द्रिय समझना चाहिए क्योंकि इन्हीं में इन्द्रिय शब्द का व्यपदेश (व्यवहार) किया गया है। मृत्य प्राण ॥ इन्द्रिय शब्द का प्रयोग नहीं देखा जाता। इन्द्रियगता जैसे ही इन्द्रिय पद की व्युत्पत्ति-मात्र है, जैसे ‘गो’ पद की गच्छतीति ‘गो’—इस प्रकार व्युत्पत्ति की जाती है। उसे शब्द का प्रवृत्तिनिमित्त नहीं माना जाता। ‘गो’ पद का प्रवृत्तिनिमित्त जैसे मोख माना जाता है वैसे ही इन्द्रिय को ही इन्द्रिय शब्द का प्रवृत्तिनिमित्त माना जाता ॥। रूपादि-आलोचन-करणत्व को इन्द्रियत्व मानने पर भी आलोकादि में अति प्रसक्ति नहीं होती, क्योंकि उक्त लक्षण में ‘देहाद्यिच्छानरवे मति’ विशेषण जोड़ा जाता है। मासीकादि देहाद्यिच्छित नहीं होत। अतः वायादि एकादश इन्द्रियो में ही इन्द्रिय शब्द रुढ निश्चित होना है, प्राण इन्द्रिय नहीं।

वाचस्पति मिथ ने इस सूत्र के भाष्यकारीय अधिकरण के लिए कहा है—‘भाष्य-कारीय त्वधिकरण भेदभूतेरित्यादिषु सूत्रेषु नयम्’^{११५} अर्थात् ‘त इन्द्रियाणि तद्व्यपदेशा-न्यत्र श्रेष्ठान्त’ (२।४।१७) केवल इस सूत्र का भाष्य न मानकर उत्तरवर्ती दो सूत्रों को मिलाकर त्रिमूर्चा के पूर्ण कलेवर पर भाष्यकारीय अधिकरण-रचना युक्तिमग्न हो सकती है। केवल प्रथम सूत्र की वेंमी व्याख्या मान लेने पर उत्तरवर्ती सूत्रों के साथ पुनर्वक्ति प्रसक्त होती है।^{११६}

आचार्य वाचस्पति मिथ के द्वारा वृत्तिकारीय मत का उपन्यास करने का अभि-प्राय क्या भाष्यभाष्य में अयुक्तता का प्रदर्शन है? अथवा वृत्तिकारीय मत में ही न्यूनता का उद्भावन है? इस प्रकार की जिज्ञासा में कल्पतरुकार आचार्य अमलानन्द सरस्वती ने कहा है—‘तत्रापरितोष दर्शयन् व्याख्यान्तरमाह । एष चाक्षसूने एष यद् भाष्य-कारैरिन्द्रियाणां प्राणवृत्तित्वनिरसनमकारि, त-मात्रमयुक्तमिदमुक्तं भवति।’^{११७} अर्थात् भाष्यकारीय अधिकरण-रचना में वाचस्पति मिथ को परितोष नहीं है। अतः वृत्तिकार का मत उपन्यास किया है। केवल प्रथम सूत्र में उस प्रकार का भाष्य सर्वथा अयुक्त है।

किन्तु परिभक्तकार आचार्य अप्पयदीक्षित ने कल्पतरु की अपेक्षा हमारे ही विररीत पक्ष का आतिष्कार करने हुए कहा है—‘वस्तुतस्तु भाष्यकारीयायां भाष्यसूत्र-व्याख्यायामयुक्तप्रदर्शनार्थं न ध्वनि वृत्तिकारमतोपन्यास किन्तु तस्यैवायुक्तत्व-प्रदर्शनार्थं । तस्मिन्नुपन्यस्यमान एव हि तदयुक्तत्वं स्फुटं प्रतीयते।’^{११८} अर्थात् भाष्यकारीय प्रथम सूत्र की व्याख्या में अयुक्तत्व प्रदर्शित करने के लिए वृत्तिकार के मत का उल्लेख नहीं किया गया है किन्तु वृत्तिकारीय मत में ही अयुक्तता ध्वनित करने के लिए उस मत का उपन्यास किया गया है, क्योंकि वृत्तिकार ने दो प्रकार से इन्द्रिय पद का निर्ध्वन प्रस्तुत किया है—(१) ‘इन्द्र लिणत्वम् इन्द्रियत्वम्’ (२) ‘रूपाद्यालोचन-मात्ररक्षणत्वम् इन्द्रियत्वम्।’ पहला लक्षण प्राणसाधारण है और द्वितीय लक्षण प्राण-व्यावृत्त एवादश इन्द्रियमात्रवृत्ति होना चाहिए किन्तु वह केवल ५ ज्ञानेन्द्रिय और मन,

६ में ही संकुचित रह जाता है। कर्मेन्द्रिय में यह लक्षण नहीं जाता, क्योंकि आलोचन-ज्ञान को केवल ज्ञानेन्द्रिय जन्म दिया करते हैं, कर्मेन्द्रिय नहीं। कर्मेन्द्रिय क्रिया के साधन माने जाते हैं। इस अव्याप्ति के साथ-साथ हमें यह भी सोचना है कि यह वेदान्त दर्शन कोई वैशेषिक दर्शन नहीं है कि साधर्म्य-वैधर्म्य का विचार ही मोक्ष के लिए पर्याप्त समझा जाय, किन्तु 'तत्त्व'—पदार्थ-परिशोधन करना वेदान्त-विचार का मुख्य प्रयोजन है। भाष्यकारीय पूर्वपक्षरिति से यदि सभी इन्द्रियों को प्राण की वृत्ति मान लिया जाता है तब केवल 'नाहं प्राणः' इस प्रकार के प्राण के व्यतिरेक से इन्द्रिय का भी व्यतिरेक हो जाता है क्योंकि इन्द्रिय भी प्राणों की कक्षा में सम्मिलित हो जाती है और सिद्धान्त पक्ष में प्राण में भिन्न इन्द्रियों को माना गया तब इन्द्रियव्यतिरेक पृथक् करना होगा। 'नाहं प्राणः, नाहं चक्षुः, नाहं श्रोत्रम्'—इस प्रकार १२ व्यतिरेक वाक्यों के द्वारा आत्म-व्यतिरेक सिद्ध करना होगा। फलतः भाष्यकार के अधिकरण में पूर्वपक्ष या उत्तरपक्ष में से प्रत्येक पक्ष का 'तत्त्व'—पदार्थ-परिशोधन का लक्ष्य सिद्ध हो जाता है किन्तु वृत्तिकार के मत में केवल साधर्म्य-वैधर्म्य का ही निश्चय हो पाता है, जिसका वेदान्त प्रक्रिया से कोई विरोध सम्भव नहीं। उसका पूर्वपक्ष और उत्तरपक्ष दोनों असंगत हैं। इस असंगति की ओर वाचस्पतिमिश्र ने ध्यान आकृष्ट करने के लिए 'अध्याहारभिया' एवं पोतकस्य-भिया' कहकर ध्वनित किया है कि इतने से भय से भयभीत होकर वृत्तिकार ने वेदान्त-लक्ष्य-क्षेत्र से पलायन करके वैशेषिक प्रक्रिया का आलम्बन किया है। अतः वैसा करना वेदान्तवृत्तिकार के लिए शोभनीय न था।

२७. हिंसाजन्म अशुद्धि

'अशुद्धमिति चेन्न शक्यम्' (३।१।२५) इस सूत्र में पूर्वपक्ष के द्वारा आपादित प्रसंगतः इष्टादि कर्म में हिंसाआदिजन्म पाप के मिश्रण से अशुद्धि का परिहार करते हुए भाष्यकार ने लिखा है—'ननु न हिंस्यात् सर्वा भूतानि' इति शास्त्रमेव भूतविषयो हिंसामधर्म इति अवगमयति। उत्सर्गस्तु सः। अपवादः 'अग्नीषोमीयं पशुभालभेत' इति। उत्सर्गपवादयोश्च व्यवस्थितविषयत्वम्^{१२६} अर्थात् 'न हिंस्यात् सर्वा भूतानि'—इस शास्त्र के द्वारा हिंसा का निषेध किया जाता है। यह सामान्य शास्त्र है जिसे उत्सर्ग भी कहा जाता है। सामान्य शास्त्र का विशेष शास्त्र के द्वारा बाध या अपवाद होता है। 'अग्नीषोमीयं पशुभालभेत' यह वाक्यविशेष विधि या अपवाद माना जाता है। अतः अग्नीषोमीयप्रादिकर्मों में प्रयुक्त हिंसा अपने क्षेत्र में 'न हिंस्यात् सर्वा भूतानि' इस सामान्य शास्त्र को अवतीर्ण नहीं होने देती। अतः अग्नीषोमीय हिंसा न होने के कारण पापजनक नहीं। इस प्रकार इष्टादि कर्मों में हिंसादिजन्म दोष नहीं माना जा सकता। कर्म विशुद्ध हैं, उनका फल शुभ ही होगा, अशुभ नहीं। अनुशयी जीव को, जो कि चन्द्रगोक से वापिस आ रहा है, अशुद्ध कर्मों के कारण दुःश्चानुभूति सिद्ध नहीं की जा सकती। अतः ग्रीहि आदि के रूप में दो जन्म न लेकर केवल ग्रीहि आदि में भक्षित भात्र होते हैं।

भाष्यकारीय कथित व्यवस्था की अयुक्तता के शीतक वाचस्पति मिश्र के व्याख्या-नान्तर की पातनिका में कल्पतस्कार ने कहा है—'अत्र भाष्यकारे न हिंस्यादित्युत्सर्गः,

अग्नीषोमीयमालभेतैत्यपवाद इत्युक्तम् सदयुक्तम्, विशेषविधिनिहितस्यायं सामान्य-
विधिनापि विषयीकारे ह्युत्सर्गपवादव्याय । यथाऽऽहवनीय जुहोति पदे जुहोतीति
होममात्रस्याहवनीयान्वयविधिना पदद्वयस्यापि विषयीकारे पदद्वयान्वयविशेषविधिना
वाधातदितरपरत्व सामान्यशास्त्रस्य । अत्र तु वर्णितेन न्यायेन निषेधस्योच्यतिसमय एव
पुरुषार्थहिसानुप्रवेशः ।^{१२५} अर्थात् भाष्यकार ने 'न हिंस्यात् सर्वा भूतानि' को उत्सर्ग
शास्त्र कहा है, 'अग्नीषोमीय पशुमालभेत' को अपवाद शास्त्र कहा है किन्तु वह सर्वथा
अयुक्त है क्योंकि एक ही अधिष्ठार के दो वाक्यों में सामान्य विधिवाक्य को उत्सर्गशास्त्र
और विशेषविधिशास्त्र को अपवादशास्त्र कहा जाता है जैसे 'आहवनीये जुहोति' इस
विधि के द्वारा सामान्य होम के उद्देश्य से आहवनीय अग्निरूप आधारद्वय का विधान
किया गया है । अत्र यह उत्सर्गशास्त्र माना जाता है । किन्तु पद जुहोति, सप्तमे पदे
जुहोति' जैसे शास्त्रों को अपवादशास्त्र माना जाता है क्योंकि वे विशेष होम के उद्देश्य से
पदविज्ञप्त भूमिप्रदेश का विधान किया करते हैं । यह उत्सर्ग और अपवाद का स्वरूप
हिंसा शास्त्रों में नहीं पड़ता क्योंकि 'न हिंस्यात् सर्वाभूतानि' यह वाक्य किसी कर्म के
प्रकरण में पठित नहीं, अतः कर्मसमर्पक न होकर केवल पुरुषार्थ हिसा-निषेध करता है
अर्थात् उस शास्त्र का उल्लंघन कर देने पर पुण्य दोषी होता है, प्रत्यवायी होता है । कर्म
में किसी प्रकार का नैगुण्य नहीं आया करता और 'अग्नीषोमीय पशुमालभेत' यह वाक्य
ज्योतिष्टोम व्रत के प्रकरण में पठित है, अतः अग्नीषोमीय पशुहिंसा में त्रयवृत्ता का
प्रतिषेध करता है, पुण्य के उद्देश्य से हिंसा का विधान नहीं करता । दोनों शास्त्रों का
अपना-अपना क्षेत्र पृथक् परिलक्षित होता है । 'न हिंस्यात् सर्वाभूतानि' शास्त्र पुरुष को
सदय करके कहता है— प्राणियों का वध मत करो । अग्नीषोमीय पशुमालभेत' यह
छोटा सा वाक्य कर्मठ मानव को कर्मकुशलता एवं स्वतन्त्रता का वर्दान दता हुआ कहता
है—अग्नीषोम सम्बन्धी पशु का विनाश करना कर्म को पूणता प्रदान करता है । पूर्णता
की वशाओं से पहुँचकर स्वर्गिक सौमनस्य निसर्ग का पावन उपवन भी तुम्हारी छाया से
शीतलता का अनुभव करेगा । सोर्मा मानव पूर्वता-साध के प्रयास में वैदिक आज्ञा व
वैदिक निर्देश के सन्तुलित चतुर्भुज-पथ का विहरण करना ही एकमात्र कर्त्तव्य समझ लता
है । एक अगाध श्रद्धालु के लिए माता की आज्ञाओं के समान ही मृत्ति की समानता शिरो-
धार्य होती है । वह अपनी स्वैरिणी स्वच्छन्दता से अनुप्राणित नहीं है । निरप नैमित्तिक
पाशों में अभिसन्धानित एकमात्र कर्त्तव्य का पालन करना ध्येय समझना है । फिर उस
पाप क्यों होगा ? वह प्रत्यवायी क्यों बनेगा ? दो बाहुनों के मार्ग जब विभिन्न हो और
मन्तव्य दिशा एक हो, तब उनमें बाधकता कभी भी सम्भव नहीं । हिंसा निषेध अपन हो
द्रोही को अभिशप्त मात्र कर सकता है, उसकी कर्त्तव्य श्रुतता को दूषित करने का कोई
अधिकार उसे नहीं । इसी प्रकार अग्नीषोम-पशु ममालम्भन अपन कर्त्ता को अनभिष्ट
नहीं करता प्रत्युत उसका कर्त्तव्य को गुह्यमान्य बढ़ाता है । दोनों शासन हैं दोनों समान
बल के विधिवाक्य एक-दूसरे की कर्त्तव्य प्रणाली से अनभिष्ट हैं, फिर उनमें सामान्य-
विशेषभाव कैसा ? उत्सर्ग-अपवाद-भाव कैसा ? 'न हिंस्यात्' शास्त्र का अवतरण अग्नी-
षोमीय याग में जब नहीं होता तब सर्वथा निर्दोष कर्म विबुद्ध पुण्य का प्रसव करता है ।

दोनों शास्त्रों की, आचार्य वाचस्पति मिश्र द्वारा प्रतिपादित, विषयविभिन्नता और मार्ग-पृथक्ता को शंकराचार्य के हृदय में निर्विकल्प नहीं सविकल्प ध्वजसायात्मक निश्चय ने यथावत् रूप में प्रतिफलित किया, किन्तु न जाने क्यों उनकी वाणी में उत्तम और अपवाद की अघटित गाथा निकल पड़ी। सम्भवतः उन्होंने इसे ही सामान्य विशेष के रूप में समझा हो। आचार्य वाचस्पति मिश्र ने कहा है—“अयमेवार्थ उत्सर्गपवादवचनेनोपलक्षितः।”^{१२२}

इस प्रघट्टक का सारांश यह है कि ‘न हिंस्यात् सर्वा भूतानि’ द्रष्ट निषेध-शास्त्र के द्वारा पशुहिंसा-युक्त यागकर्म दोषी ठहराये जाते हैं अथवा नहीं, इस सम्बन्ध के निवारण में वैदिक पक्षीय विद्वान् एकमत होकर कहते हैं कि हिंसाजन्म पाप कर्मागभूतहिंसा में अपतीर्ण नहीं होता। दूसरे शब्दों में ‘न हिंस्यात्’ जैसे हिंसा-निषेध करने वाले विधियावध ‘अग्नीषोमीयं पशुमालभेत’ जैसी विधियों का मार्गावरोध नहीं कर सकते और न पशु-हिंसायुक्त कर्मों को अशुद्ध हो कह सकते हैं। इसका कारण क्या है? इस प्रश्न के उत्तर में आचार्यों ने विभिन्न मार्ग अपनाये हैं। आचार्य शंकर ने कहा है^{१२१}—‘न हिंस्यात् सर्वा-भूतानि’ यह उत्सर्गशास्त्र या सामान्यशास्त्र है। यह ‘अग्नीषोमीयं पशुमालभेत’ जैसे विशेषणाश्रय या अपवादशास्त्र के क्षेत्रों में प्राप्त नहीं होता। आचार्य वाचस्पति मिश्र भाष्यकारीय समाधान को असंगत-सा ठहराते हुए कहते हैं^{१२२} कि दोनों शास्त्रों में सामान्य-विशेष-भाव या उत्सर्गपवादभाव सम्भव नहीं क्योंकि दोनों के विषय भिन्न हैं, एक शास्त्र पुरुषार्थ है और दूसरा ऋत्वर्थ। पुरुषार्थ का अर्थ होता है ‘पुरुषः अर्थः प्रयोजनम् यस्य सः पुरुषार्थः’ अर्थात् जो शास्त्र पुरुष को सीधा फल देने के लिए किसी कर्तव्य का उपदेश करता है उसे पुरुषार्थ कहा जाता है, जैसे ‘न हिंस्यात् सर्वा भूतानि’ यह शास्त्र पुरुष को कहता है—किसी प्राणी की हिंसा मत करो। अब यदि वह पुरुष उस शास्त्र की आज्ञा का उत्सर्जन कर प्राणि-हिंसा कर देता है तब उसका पाप पुरुष को नरकगामी बना सकता है। इसी प्रकार ‘अग्नीषोमीयं पशुमालभेत’ यह शास्त्र ऋतु की पूर्णता के लिए पशुविशेष की हिंसा का विधान करता है। यदि उनका पालन न किया जाए तब वह कर्म बिगुण हो जाता है, अपूर्ण रह जाता है। पुरुषार्थ और ऋत्वर्थ दोनों प्रकार के शास्त्रों का एक विषय नहीं, समान उद्देश्य नहीं, अतः उनमें सामान्य-विशेष नहीं माना जा सकता। तब अग्नीषोमीय हिंसा के क्षेत्र में ‘न हिंस्यात्’ का विशेष यदि नहीं होता तो वह कर्म अशुद्ध क्यों नहीं होना? इसका उत्तर देते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है^{१२३} कि ‘न हिंस्यात्’ यह शास्त्र उसी पुरुष को हिंसा न करने का उपदेश करेगा जो पुरुषार्थ हिंसा के उद्देश्य में प्रवृत्त है। किन्तु जो ऋत्वर्थ हिंसा करने जा रहा है उसको रोकने का उसे अधिकार नहीं। प्रत्येक शास्त्र अपने क्षेत्र के बाहर प्रवृत्त नहीं होता। इसी प्रकार ‘न हिंस्यात्’ यह शास्त्र भी ऋत्वर्थ हिंसा पर लागू नहीं होता। अतः वह कर्म बिगुण ही रहता है।

दोनों मार्गों से अभीष्ट सिद्धि तो हो जाती है किन्तु अन्तर केवल मार्गों का रह जाता है। कौन मार्ग उचित है और कौन अनुचित, इस पर विचार करने से एक रूप में समाधान नहीं मिल पाता। आचार्य वाचस्पति मिश्र न आचार्य शंकर के सामान्य-विशेष-

भाव की दोषी ठहराया है किन्तु आचार्य अप्ययदीक्षित उसे सग्न बताते हैं—“इहा-
प्युत्सर्गविवाद-माय प्रवर्तत एव, हिंसादित्यनेन विहितहिंसाया अपि क्रोडीकारात् ।
मरणफलोपनिमरणकारणपुरपव्यापारत्व हिंसात्व हिंसाशब्दप्रवृत्तिनिमित्त तद्वैधहिंसाया-
मप्यविशिष्टम्”^{२२४} अर्थात् जैसाकि आचार्य शंकर ने कहा है कि दोनों शास्त्रों में
सामान्य-विशेष-भाव होता है, उनका यह कथन सवथा उचित है क्योंकि ‘न हिंसात्’ इस
शास्त्र में सभी प्रकार की हिंसाओं का निषेध किया गया है, चाहे वह पुरुषाय हो चाहे
कन्वय । इस प्रकार ‘न हिंसात्’ यह शास्त्र सामान्यशास्त्र है और ‘अग्नीषोमीय पशुपाल-
भेत’ यह विशेष हिंसा का विधायक है, अपवादशास्त्र है ।

वैदिक कर्मकाण्ड पर, वैदिक दशमो म, सम्भवतः सबसे प्रथम साध्याचार्यों ने अवि-
शुद्धि का आरोप लगाया था ‘स ह्यविशुद्धिसयातिशययुक्तः’^{२२५} सूत्रकार ने भी कहा है
—‘अविशेषश्चोभयो’ दस सूत्र के माध्यम कहा गया है—“स अशुद्धया हिनादिपापेन
विनाशिसातिशयफलकत्वेन च युक्त इत्यर्थः । ननु वैधहिंसाया पापजनकत्वे बलवदनिष्टा-
ननुबन्धोऽष्टसाधनत्वरूपस्य विध्यर्थस्यानुपपत्तिरिति चेन्न, वैधहिंसाजग्यानिष्टत्वेऽपि-
नामन्तरीयकत्वेऽपि तत्पत्तिनामन्तरीयकदुःखाधिकदुःखाजनकत्वरूपस्य बलवदनिष्ठाननुबन्धि-
त्वस्य विध्यशस्याशङ्के । यत्तु वैधहिंसातिरिक्तहिंसाया एव पापजनकत्वमिति, तदसत्,
सर्वोच प्रमाणाभावात् । युधिष्ठिरादीना स्वधर्मोऽपि युद्धादी ज्ञातिवध्यादिप्रत्यवापपरिहाराय
प्रायश्चित्तश्रवणाच्च ।”^{२२६} अर्थात् दुःखों की आत्यन्तिक निवृत्ति न दृष्ट उपाय न हो
सकती है और न अदृष्ट उपाय से । अदृष्ट उपाय (वैदिक कर्मकाण्ड) में एक बहुत बड़ा
दोष है कि हिंसासाध्य कर्म हिंसाजग्य पाप से मिश्रित होने के कारण अशुद्ध माने जाने हैं ।
शास्त्र विहित हिंसा पापजनक नहीं होती, ऐसा नहीं कह सकते क्योंकि ‘न हिंसात्
सर्वा भूतानि’ यह शास्त्र समस्त हिंसा का निषेध करता है, उसे अवैध हिंसा मात्र के निषेध
में सन्कुचित करना सम्भव नहीं हो सकता । युधिष्ठिर जैसे धार्मिक क्षत्रिय महाराज भी
हिंसाजग्य पाप-निवृत्ति के लिए अपन को प्रायश्चित्त भागी मानते हैं तथा कहते हैं कि हम
इस वेदत्रयी से विहित धर्म का, जो कि अधर्म से युक्त है, पालन करने से अवश्य पापफल
का लाभ करेंगे ।^{२२७}

आचार्य वाचस्पति मिश्र ने भी सारथकारिका की व्याख्या में कहा है—‘अविशुद्ध’
सोमादियगस्य पशुवीजादिवधसाधनता । यथाऽऽह स्म भगवान् पक्षशिक्षाचार्य स्वल्प
संकर सपरिहार सप्रत्ययमयः इति । स्वल्प संकर ०० अथवा ० न च ० तथाहि ० हिंसा
हिं पुरुषस्य दोषमावधयति, क्रतोश्चोपकरिष्यतीति ।”^{२२८} अर्थात् सोमादियादो में पशु-
वीजादि-हिंसा के द्वारा पाप का उत्पन्न होना ही अविशुद्धि है जिसके लिए पक्षशिक्षाचार्य
ने कहा है—कर्मजग्य विपुलपुष्कराणि मे कुछ न कुछ पाप का साकर्य रहता ही है । यदि
प्रायश्चित्त किया जाए तो उस पाप का परिहार भी हो जाता है । यदि प्रायश्चित्त न किया
जाए तो भी घोंडे से पाप का फल भोग लिया जाता है । यदि यह कहा जाए कि ‘न
हिंसात् सर्वा भूतानि’ यह सामान्य शास्त्र है, इसका अपवाद ‘अग्नीषोमीय पशुपालभेत’
—इस विशेष शास्त्र के द्वारा हो जाता है, अतः यज्ञीय हिंसा में निषेधता न आने के
कारण पापजनकता नहीं मानी जाती, तो ऐसा नहीं कह सकते, क्योंकि उक्त दोनों वाक्यों

का विषय-भेद होने के कारण किसी प्रकार का परस्पर विरोध नहीं है । विरोध होने पर ही मन्त्र शास्त्र के द्वारा दुर्वल का बाध किया जाता है । किन्तु 'न हिंस्यान्' यह शास्त्र हिंसा में अनर्थहेतुता ज्ञापित करता है—कृत्वयता का निषेध नहीं करता । इसी प्रकार 'अग्नीषोमीय पशुमालभेत' यह शास्त्र पशुहिंसा में अत्त्वयता का प्रतिपादक है, अनर्थ-हेतुता का निषेधक नहीं । अतः दोनों का किसी प्रकार का विरोध नहीं । यज्ञीय पशुहिंसा ज्योतिष्योप कर्म को सम्पन्न करेगी किन्तु पुरुष को कुछ पाप अवश्य होगा ।

योगदर्शनकार श्री अहिंसा को अद्वैत ब्रह्मा धर्म मानकर हिंसा में मानवों को बिरत करना चाहते थे "जातिदेशकालसमयाच्छिन्नाः मार्वाभीमा महाव्रतम्"^{१९६} अर्थात् किसी भी जाति के पापों की किसी देश और किसी काल में किसी प्रकार भी क्रुत, कारित और अनुमोदित हिंसा न करना महाव्रत है । यज्ञ-याग में हिंसा जैसे पापकर्म में दूर रहने के कारण बहुत से विद्वान् वैदिक कर्मों को छोड़कर आध्यात्मिक यज्ञादि में प्रवृत्त हो गए थे । जैसा कि मनु ने कहा है—

एतामेके महायज्ञान् यज्ञशास्त्रविदो जनाः ।

अग्नीहमानाः सततमिन्द्रयेज्वेच जुह्वति ॥^{१९७}

श्रीमद्भागवत में भी हिंसादि के द्वारा यागादि की अशुद्धि उल्लिखित हुई है

यथा यंकेन यंकाभः सुरया वा सुराकृतम् ।

भूतहत्यां तथैवंकां न यज्ञं मर्त्यमहति ॥^{१९८}

अर्थात् जैसे कीचट के द्वारा जल की शुद्धि नहीं होती, मुरा के द्वारा मादकता दूर नहीं की सकती—वैसे ही हिंसा कर्मों के द्वारा यज्ञादि कर्मों की शुद्धि नहीं अपितु अधिशुद्धि ही होती है ।

बौद्ध और जैन दार्शनिकों ने यज्ञीय हिंसा का प्रबल प्रतिरोध किया था । श्री हेमचन्द्र ने 'अन्ययोगव्यवच्छेदस्तोत्र' में कहा है—“न धर्महेतुविहितापि हिंसा मोक्षमृष्ट-मन्धार्यमपोद्यते च । स्यपुत्रवातान्पुत्रपतित्वलिप्तामम्रह्मचारि रकुरित परेपाम्”^{१९९} अर्थात् वैधर्मीक हिंसा भी धर्म का हेतु नहीं मानी जा सकती । उत्सर्गपवादस्याय यहाँ लागू नहीं हो सकता क्योंकि एक वस्तु के उद्देश्य में विहित पदार्थों का सामान्य-विशेष स्वभाव होता है किन्तु हिंसा का उद्देश्य याग की निष्पत्ति और हिंसा निषेध पुरुषार्थ माना जाता है । जिस प्रकार कोई नृपति राज्यलिप्सा में अपने पुत्र का घात करता है । राज्य का लाभ हो जाने पर भी पुत्रघात अन्य पाप की निवृत्ति नहीं होती । उसी के समान यज्ञहिंसा भी है । इस पक्ष की व्याख्या में मल्लिकार्जुन ने कहा है^{२००} कि 'न हिंस्यात् सर्वा भूतानि' यह औत्तमिक निषेध है । औत्तमिक निषेध का अर्थ होता है सामान्य विधि । अपवाद के द्वारा उत्सर्ग का शोध हुआ करता है । अतः 'अग्नीषोमीय पशुमालभेत' इस विशेष शास्त्र के द्वारा उत्सर्ग का बाध होने के कारण वैदिकी हिंसा पापजनक नहीं होती, जैसे कि जैन सम्प्रदाय में हिंसा का निषेध होने पर भी जैन मन्दिर और आश्रम के निर्माण की आज्ञा है । उस निर्माण में अनन्त धन प्राणियों की हिंसा होती है, उसके होने पर भी मन्दिर-निर्माता को पुण्य का लाभ होता है, उसी प्रकार वैदिकी हिंसा से भी पुण्य का लाभ होता

है। याज्ञिकों के इस वक्तव्य का निरास करने के लिए स्तुतिकार ने कहा है 'नोत्पृष्ट-मयाधमपोन्न च — जैन-आयतन निर्माण के समान यज्ञ-सम्बन्धी हिंसा और अहिंसा में उत्सर्गापवादभाव सम्भव नहीं होता। भिन्न-निर्माणजन्य पुण्य पुरुष का होता है और उसके निर्माण में क्षुद्र प्राणियों की हिंसा स पाप भी होता है किन्तु उस पाप की मात्रा उस पुण्यराशि के समान नहीं के समान होती है। किन्तु वैदिक हिंसा बड़े प्राणियों की होती है और उसका उद्देश्य यज्ञ की पूर्ति होता है। अतः दोनों शास्त्रों का विषयभेद हो जान से उत्सर्गापवादभाव नहीं बन सकता।

दोना शास्त्रों के उत्सर्गापवादभाव का सन्देह उठाकर युक्तिरीतिकार ने सम्भवतः वाचस्पति मिश्र के बहुत पहले ही विषयभेद दिखाकर निराकृत किया था— 'स्या मतम्—तदेव शास्त्रमहिंसामाह तदेव हिंसाम्। एव मति परस्परविरुद्धयोरर्थ-योश्चोदितत्वाद्युपयानुसङ्गासम्भव शास्त्रविरोधप्रसङ्ग इति। तच्च नैवम्। कस्मात् ? उत्सर्गा-पवादयो विषयभेदात्। सामान्य हिंसायां हिंसासृज्य विशेषेण क्रतुलक्षणेऽपवाद शास्ति। सामान्यविहित च विशेषविहितं बाध्यत। तदप्या—दधि ब्राह्मणस्यो दीयताम् तत्र कोण्डिण्यादिति। तस्मादुत्सर्गापवादयो विषयभेदात् नास्ति शास्त्रविरोध इति' ^{१३४} अर्थात् यदि कहा जाए कि वही शास्त्र अहिंसा का भी विधान करता है और हिंसा का भी, इस प्रकार दोनों का अन्तर्गत विरोध होने के कारण उत्सर्गापवादव्याप्य स बाध्यघातक भाव होना चाहिए तो ऐसा नहीं कह सकते क्योंकि यहाँ उत्सर्ग और अपवाद में विषयभेद हो जान के कारण बाध्यघातक भाव प्राप्त नहीं होता। हिंसा निषेध का विषय सामान्य है और हिंसा विधि का विषय विशेष। सामान्य विषय में ही विरोध हुआ करता है विषयभेद हो जान पर नहीं।

इस प्रकार साटव योग, जैन आदि दार्शनिकों के द्वारा हिंसा का प्रयत्न प्रतिरोध देखकर उनके द्वारा आपादित उत्सर्गापवाद शास्त्रों की विषयविभिन्नता का मानकर सोमादि कम की अशुद्धि से बचाने का एक नवीन प्रथम वाचस्पति मिश्र ने किया था। कथित दोनों शास्त्रों की कदाचित् सम्पादित समानविषयता विरोधियों के समान मुस्मिर नहीं हो सकती थी। अतः भाग्यनिराग अनुसरण आवश्यक था किन्तु इस तथ्य का ध्यान में न रखकर आचार्य शंकर के अग्रानुयायी वाचस्पति मिश्र को अग्रगण्य स अलङ्कृत करत आए हैं जबकि वास्तविक स्थिति यह है कि आचार्य वाचस्पति मिश्र ने जहाँ पर आचार्य शंकर से कुछ साठर सरणि अपनाई वहाँ पर उन्होंने विरोधियों के सम्भार अभियोग से आचार्य शंकर के सिद्धान्तों को बचाने के लिए ही बैठा किया है।

सन्दर्भ

१ A History of Indian Philosophy, Vol II, p 102

२ भामती, पृ० १६

३ वही, पृ० १८

४. वही, पृ० ३७

५. वही, पृ० ४८

६. वही, पृ० ७

७. वही, पृ० ४८८

८. वही, पृ० १८

९. वही, पृ० २६

१०. वही

११. वही, पृ० ३७

१२. वही, पृ० ४१

१३. वही, पृ० ४५

१४. वही, पृ० ६६

१५. वही, पृ० ७३

१६. वही

१७. वही

१८. पूर्वपक्ष के प्रस्तुतीकरण एवं तदन्तर उसके निरस्तीकरण की आवश्यकता पर प्रकाश डालते हुए आचार्य शंकर कहते हैं—“ननु...स्वपक्षस्थापनमेव केवलं कर्तुं युक्तं, किं परपक्षनिराकरणेन परद्वेषकरणे ? यादमेवम्, तथापि महाजनपरिगृहीतामि महान्ति सांख्यद्वितीयाणि सम्यग्दर्शनापदेशेन प्रवृत्तान्युपलभ्य भवेत् केदाचिन्मन्द-मतीनामेतान्यपि सम्यग्दर्शनायोपादेयानीत्यपेक्षा । तथा युक्तिग्राह्यत्वसम्भवेन सर्वज्ञ-भाषितस्वाच्च श्रद्धा च तेषु, इत्यतस्तदसारतोपपादानाय प्रयत्नते ।

—शां० भा०, पृ० ४८७-८८, अ० सू० २।२।१

१९. भामती, पृ० ५२३—५५८

२०. वही, पृ० ५५६—५६४

२१. वही, पृ० ४६४

२२. वही, पृ० ३५

तुलनीय — “आकाश गुरु भी आधला, चेला गरा निरम ।

अधे अन्धा ठेलिया, दोन्यू कूप पटन्त ॥”

—कवीरदास

“तथा...अधे अन्धा मिलि चले, दाहू बांधि कतार ।

कूप पट्टे, हम देखता, अधे अन्धा तार ॥”

—मन्त दाहू

भामती, पृ० ५०२

वही, पृ० ५६८

वही, पृ० ७४

वही, पृ० ११—१४, ५४—६४, ६४—६६, १०५—१०६, ११३—११५,

११७—१२०, १३८—१४५, १४६—१४८, १६५—१६८, २०१—२०३,

२२५—२२८, २३५—२४०, २४३—२४४, ३०१ इत्यादि

२७. वही, पृ० ७४, १०५, १३६, १४२, १४५, १६८, २३३, २३५, २६८, ४३३, ४३५, ४८०, ६३२

इत्यादि

२८. वही, पृ० ८, ३७, ४०, ७१, ६०, ६५, १०७, १२६, १२८, १३४, १३८, १४६,
१५५, १६४, २११, ८८४ इत्यादि
२९. वही, पृ० ८, ५४ इत्यादि
३०. वही, पृ० १४६
३१. वही, पृ० २७
३२. वही, पृ० ७६, १२८, ३०४, ३३७, ६०४, ६८७
३३. न्या० क०, पृ० २, अण्णामर्त्त सस्करण, १६०७
३४. भामती, पृ० ५
३५. शाबरभाष्य, जै० सू० १।१।१
३६. श्लोकास्तिक, जै० सू० १।१।१, श्लो० स० १२
३७. हेतुचिन्तुटीका, पृ० ३, गायकवाड मोरियन्टस सीरीज, १६४६
३८. शाकरभाष्य, जै० सू०, पृ० ७६
३९. जिन ग्रन्थों में वेद-शास्त्रों के सदिग्ध वाक्यों पर विषय विचार करते हुए कोई निर्णय दिया गया है, उन्हें अधिकरण ग्रन्थ कहते हैं। अधिकरण का अर्थ भ्याय होता है जिसके ५ अंग माने जाते हैं—

“विषयो विधायकश्चैव पूर्वपक्षस्तथोत्तरम्।

प्रयोजन सगतिश्चेत्यधिकरणं विदुः॥”

अर्थात् किसी विवादास्पद विषय के सूचकवाक्य को विषयवाक्य कहते हैं। जैसे ‘यह आत्मा विचारणीय है’—इस प्रकार क विषय के बोधक वाक्य को विषयवाक्य कहा गया है। दूसरा अंग सशय माना जाता है अर्थात् प्रस्तुत विषय पर विद्वद्कोटिस्पर्शी अनवधारण (सशय) प्रकट किया जाता है, यह आत्मा विचारणीय है अथवा नहीं। तीसरा अंग पूर्वपक्ष या बादी द्वारा प्रस्तुत वाद होता है। चौथा अंग उत्तरपक्ष का होता है। प्रयोजन या सगति पंचिर्वा अंग है। मध्यस्थ या न्यायाधीश किसी पक्ष में निर्णय देता हुआ उसके प्रभाव या प्रयोजन का भी निर्देश किया करता है। अधिकरण ग्रन्थों की इस न्यायविचारणा का विकसित रूप राष्ट्रीय न्यायवास्तिका की कार्यप्रणाली है। नैयायिकों ने इसी न्याय शब्द को अपनाकर उसके प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय और निगमन जैसे अपने पृथक् पक्षों की सृष्टि की है, जिसका स्रष्टा करते हुए भीमासकों व बौद्धों ने न्यायसम्मत पाँच अवयवों ॥ स्थान पर तीन या दो ही अवयव पर्याप्त माने हैं। कुमारिल भट्ट ने कहा है—

“पचतम केचित् द्वयमन्ये थय त्रयम्।

उदाहरणपर्यन्त यद् बोदाहरणादिकम्॥”

—श्लोकास्तिक

४०. भास्करभाष्य, प्रारम्भिक श्लोक।

४१. बौद्धों ने मोक्षपद प्राप्त करने के लिए दो प्रकार के बन्धनों या आवरणों का तोड़ना आवश्यक दिखाया है। उनके दो आवरण हैं—क्लेशावरण और ज्ञेयावरण। अस्मिता, राग, द्वेष आदि क्लेशावरण कहलाते हैं। विषयविकल्प की रहस्यानभिज्ञता ज्ञेयावरण है। शरीर में मानसिक और भौतिक सन्तानतत्त्व हैं परे किसी आत्मा को

सत्ता मानने के कारण नानेशावरण उठ खड़े होते हैं । उनका उन्मूलन करने के लिए अनात्मवाद या नैरात्म्यवाद परम आवश्यक है । अतएव बुद्ध ने 'सर्वं अनत्ता अनत्ता' जैसे वाक्यों के साथ अपना धर्मचक्र प्रवर्तित किया था ।

४२. वाक्यपदीयकार ने सम्भवतः ऐसे ही छिद्धान्वेपी पण्डितमन्य लोगों के लिए लिखा है—

“यत्नेनानुमितोऽप्यर्थः कुशलैरनुमातृभिः ।

अभियुक्ततरैरन्यैरन्यथोपपाद्यते ॥”

—वाक्यपदीय, १।३४, उद्धृत भामती, पृ० ४४८

४३. “अनिष्टाणुचिदुःखानात्मसु नित्यणुचिसुखरूपमवस्थातिरविद्या ।”

—पातञ्जलयोगसूत्र, २।५

४४. “दुःखजन्मप्रवृत्तिदोषमिथ्याजानानामुत्तरोत्तरापाये तदभावादवर्गः ।”

स्या० सू० १।१।२

४५. मिथ्यते हृदयप्रग्विशिष्टयन्ते सर्वसंज्ञयाः ।

जीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टे परावरे ॥

—मुण्डक० २।२।८

४६. यथा पुष्करपलाशे आपो न श्लिष्यन्ते, एवमेवविदि पाप कर्म न श्लिष्यते ।

—छान्दो० ४।१४।३

४७. तमेतमविद्याकामात्मानात्मनोरितरेतराध्यासं गुरुस्कृत्य सर्वे प्रमाणप्रमेयव्यवहारा लोकिका वैदिकाश्च प्रवृत्ताः ।

—शां० भा०, पृ० ४०

४८. अध्यासभाष्य, पृ० १७-१८

४९. “यस्य च दुष्टं करण, यत्र च मिथ्येति प्रत्ययः, स एवासमीचीनः प्रत्ययः...”

—शायरभाष्य, १।१।५

५०. “अवसन्नोऽवमतो वा भासोऽवभासः । प्रत्ययान्तरबाधपनास्यावसादोऽवभासो वा ।”

—भामती, पृ० १८

५१. पंचवादिकाकार श्री पक्षपाटाचार्य ने अर्थाध्यामपरक ही भाष्य की योजना की है—

“तत्र ‘परच’ इत्युपते अर्थात् परस्य अवभास (स्य) मानता सिद्धा । तस्य विशेषणं स्मृतिरूपत्वम् । स्मर्यते इति स्मृतिः । असंज्ञायामपि अकर्तरि च कारके घट्टादीनां प्रयोगदर्शनात् । स्मर्यमाणरूपमिव रूपम् अस्य, न पुनः स्मर्यते एव । रूपं पुरोऽवस्थितत्वावभासनात् । पूर्वदृष्टावभास इति उपपत्तिः स्मृतिरूपत्वे । न हि पूर्वम् अदृष्टजतस्य श्रुतिमग्नप्रयोगे रजतम् अवभासते । यतः अर्थात् तदविषयस्य अवभासस्यापि तदमेव लक्षणम् उपेत भवति । कथम् ? तदुपपत्ते स्मृतेः रूपमिव रूपमस्य, न पुनः स्मृतिरेव । पूर्वप्रमाणविषयविशेषस्य तथा अनेकभागकत्वात् । कथं पुनः स्मृतिरूपत्वम् ? पूर्वप्रमाणद्वारगममुत्पत्त्यात् । न हि असम्प्रयुक्तावभासिनः पूर्वप्रवृत्त-तदविषयप्रमाणद्वारगममुत्पत्त्यन्तरेण गमुद्भवः सम्भवति ।”

—पंच०, पृ० ३६-४२, मद्राग संस्करण, १९५८

५२. “न च विषयस्य समस्तगामर्थ्यस्य.....तस्मादमत्प्रकाशनशक्तिरेवास्याविशेषेति—सांप्रतम्, यतो येयममत्प्रकाशनशक्तिविज्ञानस्य किं पुनरस्याः भवयं, असदिति चेत्,

किमेतत् कार्यमाद्भोस्विदस्या ज्ञाप्यम् --।”

—भामती, पृ० २२, १।१।१

५३ “आत्मस्यातिरसतरुणातिरुणाति रुणातिरन्यथा ।

परीक्षकाणां विप्रान्तो विवादात् सा विविच्यते ॥”

—प्रारम्भिक श्लोक, विप्रमविवेक, मद्रास, १९३२

५४ सर्वदर्शनसंग्रह, पृ० ७८-७९, चौखम्बा (हिन्दी) संस्करण, १९६४, भामती, पृ० २६

५५ वही, पृ० ६७-६८, संस्करण वही, भामती, पृ० २६

५६ “अन्यधर्मस्य = ज्ञानधर्मस्य रजनस्य । ज्ञानाकारस्येति यावत् । अथान्य अन्य =
आहो । सोऽपि न कनय तावद् बाह्यमस्ति वस्तु सत्, तत्र ज्ञानाकारस्यारोप ।
विज्ञानवादिनामपि यद्यपि न बाह्य वस्तु सत्, तथाप्यनाद्यविद्यावासनारोपितमलीक
बाह्यम तत्र ज्ञानाकारस्यारोप ।”

—भामती, पृ० २६

५७ (क) विज्ञप्तिमात्रमेवेदममदर्शविभासनात् ।

यद्वस्तु तैमिरिकस्यासत् केशोष्णकादिदर्शनम् ॥१॥

—विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि, पृ० १

(ख) न देशकालनियम सन्ताननियमो न च ।

न च कृत्यक्रिया युक्ता विज्ञप्तिर्यदि नार्थत्वं ॥२॥

देशादिनियम सिद्ध स्वप्नवत् प्रेतवत् पुनः ।

सन्ताननियम सर्वे पुनस्तथादिदर्शने ॥३॥

—विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि, पृ० २ व ३

५८ “एवमेतद्वन्त्येके धीरूप वासनामयम्”

—इष्टसिद्धि, पृ० ४०

५९ अतश्चकारास्ति न व्योमकृतम् न तस्योत्पत्तम् ।

अर्थं प्रकाशतेऽनो धीस्तदाकारेति केचन ॥

—विप्रमविवेक, पृ० १

६० न्या० बा० ता०, पृ० ८२-८३

६१ भामती, पृ० २६, प० ८—१४

६२ वही, पृ० २६ २७

६३ शा० बा०, पृ० १८—२७

६४ वाचस्पति ने न्या० बा० ता० टी० मे पृ० ८९—९१, १।१।२।१ मे अङ्गातिपक्ष की
आलोचना की है ।

६५ भामती, पृ० २७ २८

६६ कल्पतरु, अध्यासभाष्य, पृ० २४

६७ “तेन सर्वेषामेव परीक्षकाणां मतेऽयस्या-यधर्मकल्पनाऽनिर्वचनीयताऽप्रशयभाविनीत्य-
निर्वचनीयता सर्वत-त्राविद्भोऽर्थ इत्यर्थः”

—भामती, पृ० ३४

६८ स्वरूपेण मरीच्यम्भो मृषा वाचस्पते र्जनम् ।

अन्यथाह्यातिरिष्टाऽन्यत्पन्यथा जगद्गुर्जना ॥

—कल्पतरु, पृ० २४

६९ वाचस्पति मिश्र ने “भामती के आरम्भ मे ही अविद्या को अनिर्वचनीय कहा है—

“अनिर्वाच्याविद्याद्वितीयसचिवस्य...”

—भामती, पृ० १

७० “मिथ्याज्ञानम् = अध्यास”

—वही, पृ० १६

७१. "तमेतमेवंलक्षणमध्यासं पण्डिता अवद्येति मन्यन्ते"

—शांकरभाष्य, पृ० ४०

७२. (क) "तदनेनान्ताःकरणाद्यवच्छिन्नः प्रत्यगात्मा इदमनिदरूपचेतनः कर्ता भोक्ता कार्यकारणाविद्याद्वयाक्षारोऽहकारास्पदं संसारी सर्वानर्थसंभारभाजनं जीवात्मा इतरेतराध्यासोपादानः, तदुपादानमध्यास इत्यनादित्वाद् बीजाकुरवन्नेतरेतराश्रयत्वमित्युक्तं भवति ।"

—भामती, पृ० ४५

(ख) "नाविद्या ब्रह्माश्रया किन्तु जीवे"

—वही, पृ० १२६

(ग) "....जीवानामविद्या, न तु निरुपाधिनो ब्रह्मणः"

—वही, पृ० २३५.

७३. कल्पतरु, पृ० ३८६, १।४।११

७४. लक्ष्मणारीरक, १।३।१६

७५. वही

७६. "प्रपञ्चविभ्रम ईश्वरोपादानः"

—भामती, पृ० ३७८, १।४।३

७७. भामती, पृ० ३७८, १।४।३

७८. गरुड़ पुराण में भी कहा गया है—

"अनात्मग्यात्मविज्ञानमसतः ... सत्स्वरूपता ।

सुखाभावे तथा सौम्यं मायाऽविद्याविनाशिनः ॥"

७९. कल्पतरु, पृ० २३६, १।२।८

८०. शां० भा० प्र० सू०, १।४।३

८१. "न ययं प्रधानवदविद्यां सर्वजीवेष्वेकमात्रमस्ते, येनैवमुपालभ्येमहि, किञ्चित्प्रतिजीवं भिद्यते । तेन यस्यैव विद्योत्पन्ना तस्यैवाविद्याऽपनीयते न जीवान्तरम्"

—भामती, पृ० ३७७-७८, १।४।३

८२. "अविद्यात्वमात्रेण चैकत्वोपचारोऽप्युक्तमिति चाध्याकृतमिति"

—वही, पृ० ३७८

८३. Vācaspati Mīśra on Advaita Vedānta, p. 207

८४. A History of Indian Philosophy, Vol. I, pp. 477-78

८५. भामती, १।४।३

८६. वेदान्तकल्पतरु, १।४।३

८७. वेदान्तपरिभाषा (आद्यप्रबोधिनीव्याख्यासंवलित), पृ० ६३-६४, रामायण ग्रन्थ, कलकत्ता, अकादमि, १८१४

८८. श्रीवृत्तिप्रभाकर, पृ० ५०५-७, अस्ता साहित्य मुद्रणालय, अहमदाबाद, सन् १९५७

८९. "अज्ञानानुपहितं शुद्धचित्तन्यमीश्वरः, अज्ञानोद्दहितं जीव इति या मुदयो वेदान्तमिद्वान्तः एकजीववादाख्यः । अत्रमेव दृष्टिसृष्टिवादमाचक्षते ।"

—सिद्धान्तचिह्न, पृ० २३४, चोखम्बा संस्कृत सोरीज आफिस,

बनारस, सन् १९२८

९०. नारायणी, पृ० २३४, संस्करण उपर्युक्त ।

९१. मनुस्मृति, १।५

विशेष—पवित्र वाद्वल में लिखा है—

“And darkness was upon the face of the deep”

—Old Testament, Book I, Chapter I, p. 7. The Bible
Meditation League Edition, Columbus Ohio

६२ “यद्यपि महाप्रलय नान्त करणादयः समुदाचरद्वृत्तयः सन्ति, तथापि स्वकारणेऽ-
निर्वाच्यायामविद्यायाः सीमा सुदमेण शक्तिरूपेण कर्मविक्षेपिकाऽविद्यावासनाभि-
सृष्टावनिष्ठान्त एव । तथा च स्मृति — ‘आसीदिदं तमोभूतमप्रज्ञातमतल्लभम् ।
अप्रतर्क्यमविज्ञेयं प्रमुत्तमिव सर्वतः ॥’ इति । ते चावधि प्राप्य परमेश्वरेच्छाप्रचो-
दिता यथा कूर्मदेहे निलीनान्यमानि सती नि सरन्ति, यथा वा वर्षापाये प्राप्तमृद्-
भावानि मण्डूकशरीराणि तद्वासनावासिततया घनासारावमकमुहितानि पुन-
र्मण्डूकदेहभावमनुभवन्ति” .. ” — भामती, पृ० ३३३-३४, १।३।३०

६३ कल्पतरु, पृ० ३३३, १।३।३०

६४ भामती, पृ० ६-१३

६५ सिद्धांतलेशकार न अपनी कृति में वाचस्पति मिश्र की इस विशेषता को स्थान दिया
है । — द्र० सिद्धान्त० २।८, ६

६६ भा० भा०, पृ० १२६-३०, १।१।४

६७ भामती, पृ० १३०, १।१।४

६८ “यद्यप्याकाशाद्या भूतमृष्टिः, तथापि तेजोबन्धानामेव त्रिवृत्करणस्य विवक्षितत्वात्तत्र
तेजसः प्राधान्यात्तेजः प्रथममुक्तम् ।” — भामती, पृ० १६८

६९ वेदान्तकल्पनरु, पृ० १६८

१०० ‘तासां त्रिवृत् त्रिवृत्तमेकैका करवाणि’ — छान्दो० ६।३।३

१०१ सैत्ति० २।१

१०२ छान्दो० ६।३।३

१०३ भामती, पृ० १६८

१०४ छान्दो० ६।२।३

१०५ भामती, पृ० ४८१, २।१।३३

१०६ “अपि च तेषां वारमाधिकी सृष्टिर्येनानुयुज्येत प्रयोजनम्, अपि त्वनाद्यविद्या-
निबन्धना । अविद्या च स्वभावात् एव कार्योन्मुखी न प्रयोजनमपेक्षते” इत्यादि
पक्षिणी । — भामती, पृ० ४८२, २।१।३३

१०७ साध्यकारिका, २१

१०८ बहो, २०

१०९ कल्पतरु, पृ० ४८२, २।१।३३

११०. माया से जगत् किस प्रकार व्यक्त होता है, इस प्रसंग में, वाचस्पति मिश्र ने ‘ते
चावधि प्राप्य परमेश्वरेच्छा-प्रचोदिता यथा कूर्मदेहे निलीनान्यमानि सती
नि सरन्ति, .. . तथा पूर्ववासनावशात् पूर्वसमाननामरूपाभ्युत्पद्यन्ते’ (भामती,
१।३।३०)—ऐसा कहा है । ‘परमेश्वरेच्छाप्रचोदिता’ पद इस शक्ति की जगत् दे

सकता है कि एक ओर तो वाचस्पति मिश्र सृष्टि को ईश्वर की इच्छा से प्रेरित कहते हैं, इच्छा निष्प्रयोजन नहीं होती, और दूसरी ओर सृष्टि में ईश्वरप्रयोजनता का खण्डन भी करते हैं, यह उनके सिद्धान्त में अन्तर्विरोध क्यों? वस्तुतः यहाँ विरोध नहीं है। इच्छा शब्द का प्रयोग कभी-कभी अनिच्छाव्यावृत्ति—तटस्थता के अभिप्राय से भी किया जाता है, यथा—‘ईश्वर को इच्छा से अमुक कार्य अमुक अर्वाद्य में पूर्ण कर लूँगा’। किसी व्यक्ति के कार्य के लिए ईश्वर क्यों इच्छा करेगा। यहाँ वक्ता का अभिप्राय है कि यदि ईश्वर तटस्थ रहा, कोई देवी विरोध न हुआ तो……। सम्भवतः यहाँ वाचस्पति को यही अर्थ अभिप्रेत रहा होगा। ‘परमेश्वरेच्छाप्रचोदिताः’ का अर्थ, इस प्रकार किया जा सकता है कि परमेश्वर की तटस्थता से प्रेरित होकर। अपनी इस दृष्टि को वाचस्पति ने ‘लोकायत्तु सीताकैवल्यम्’ ‘वैपम्वनैर्धृष्ये न……’ आदि सूत्रों की भामती में विस्तार से प्रस्तुत किया है। तटस्थता कैसे प्रेरित करती है, इसके उदाहरण लोक में अनेकत्र सुलभ है। यथा रेलवे प्लेटफार्म पर किसी का सामान गड़ा है। एक चोर आता है, सामान के पास खड़ा हो जाता है, चुराने की भावना से उसे छेड़ता है, पास में खड़े व्यक्तियों में से उसे कोई नहीं रोकता, सब तटस्थ रहते हैं, चोर की प्रेरणा मिलती है और सामान उठाकर चलता बनता है। इसी प्रकार किसी खेत के पास कोई व्यक्ति खड़ा है। एक गाय आती है, पहले धीरे-धीरे खेत की लिप्टा की दृष्टि से देखती है, फिर उस व्यक्ति की ओर। धीरे-धीरे आगे बढ़ती है, उस व्यक्ति की तटस्थता उसे प्रेरित करती है और वह खेत में घुसकर आनन्दपूर्वक फसल को खाने लगती है। इस प्रकार तटस्थता भी प्रेरित किया करती है।

१११. न निरोधो न चोत्पत्तिर्न यदो न च साधकः।

न मुमुक्षु न मुक्त इत्येषा परमार्थता ॥

—गौटपादकारिका, माण्डूक्यो०, २।३२

११२. भामती, पृ० ६६-६८, १।१।३

११३. न्यायकणिका, पृ० २१५-१६

११४. ‘अपाणिपादो जवनो गृहीता पश्यत्यचक्षुः स शृणीत्यकर्णः।

‘संवेत्ति वेशं न च तस्यास्ति वेत्ता तमाहुरग्न्यं पुरुषं महान्तम् ॥’

—श्वेता० ३।१६

११५. विधिविवेक, पृ० २२७

११६. ज्ञानश्रीनिवासावली, पृ० २७३

११७. न्या० मु० ५।१

११८. शक्तिग्रहण के उपायों की चेष्टा इस प्रकार की गई है—

‘शक्तिग्रहणं व्याकरणमनात् कोशाप्तवान्याद् व्यवहारतश्च।

‘वैपम्वनैर्धृष्ये न’ इति सान्निध्यसिद्धपदस्य वृद्धाः ॥’

—न्या० सि० मु० शब्द-खण्ड १

अर्थात् व्याकरण के द्वारा प्रकृति प्रत्यय का व्यवहार, उनके अर्थों का ज्ञान होता है। 'गोसदृशो मयश्च' जैसे उपमानवाक्यों के द्वारा मयश्च आदि पदों का शक्तिग्रह हुआ करता है। कोश से शब्दशक्ति का ज्ञान होता है, वाप्त पुरुष के उपदेश से शब्दों का सगतिग्रहण होता है। लोकव्यवहार को देखकर भी शब्द का अर्थबोध होता है। प्रसिद्धार्थक पदों के समीप उच्चरित अप्रसिद्धार्थक पद का शक्तिग्रह प्रसिद्धार्थक पदों की सहायता से हो जाता है। कहीं पर वाक्य-शेष के द्वारा एवं विवरणप्रपादों के आधार पर भी शब्दों की शक्ति का ज्ञान हो जाता है।

११६ यो० सू० १।२६

१२० शास्त्र की परिभाषा करते हुए कहा गया है—

‘कार्यबोधे यथा चेष्टा निग हर्षादयस्तथा ।

विद्वद्बोधेऽप्यवसैव शास्त्रत्व हितशासनात् ॥’

—भामती, पृ० १११

१२१ शां० भा०, पृ० ८८, १।१।२

१२२ तैत्ति० ३।१

१२३ म्या० कु० ५।१

१२४ भामती, पृ० ८८, १।१।२

१२५ ‘अन्माद्यस्य यत्’ व० सू० १।१।२

१२६ मुण्डक० १।१।६

१२७ भामती, १।२।२१

१२८ कठ० २।२।६

१२९ ऋगु० ६।४७।१८

१३० (अ) “तत्त्वमिति बिम्बस्थानीयब्रह्मास्वरूपता प्रतिबिम्बस्थानीयस्य जीवस्योप-
दिश्यते ।”

—पञ्च० विद०, पृ० १०८

(ब) “जीव पुन प्रतिबिम्बरूप सर्वेषां न प्रत्यक्षविषद्वयो नान्त करणवाह्ये-
नास्त्विदित । स बाह कर्तृत्वमात्मनो रूप मन्यते । न बिम्बरूपब्रह्म-
रूपताम् । अतो मुक्तस्तद्रूपावयमे विध्यापगम ।”

—पञ्च० विद०, पृ० १११

१३१ भामती, पृ० ७

१३२ मुण्डक० २।२।८

१३३ कल्पतरु, पृ० ३७६, १।४।३

१३४ छान्दोग्य० ६।१।४

१३५ परिमत, पृ० १२५, १।१।४

१३६ “रूपवद्वि द्रव्यमतिस्वरञ्जनया रूपवतो द्रव्यान्तरस्य सद्बिबेकेन गृह्यमाणस्यापि
छाया गृह्योपात् चिदात्मात्वरूपो विषयी न विषयञ्छायासमुद्गाहयितुमर्हति ।”

—भामती, पृ० ७-८

१३७ “अभास एवैव जीव परमात्मनो जन्मसूर्यकादिबन् प्रतिपत्तव्य न स एव साक्षाद्,
नापि वरत्वन्तरम् । अतश्च यथा नैकस्मिन्ब्रह्मसूर्यके कम्पमाने जलसूर्यकान्तर

१२०. भामती : एक अध्ययन

कल्पते, एवं नैकस्मिन् जीवे कर्मफलसम्बन्धिनि जीवान्तरस्य तत्सम्बन्धः, एवं अव्यतिकर एव कर्मफलयोः, इति ।”

—शां० भा०, पृ० ६२५-२६, ब्र० सू० २।३।५०

१३८. कल्पतरु, पृ० ६२३, २।३।४६

१३९. “निःश्वसितमस्य वेदा वीक्षितमेतस्य पञ्च भूतानि ।

स्मितमेतस्य चराचरमस्य च सुप्तं महाप्रलयः ॥”

—भामती मंगल, श्लोक संख्या २

१४०. कल्पतरु, पृ० ४

१४१. शाकरभाष्य, पृ० ७१०, ब्र० सू० ३।२।१६

१४२. “न तु सर्वगतवस्य निरवयवस्य दिग्देशकालान्तरापक्रमणप्राप्तिलक्षणः प्रवेशः कदा-
चिदप्युपपद्यते”

—शां० भा० बृहदा० १।४।७

१४३. शां० भा०, ३।२।१६

१४४. भामती, पृ० ७-८

१४५. Vācaspati Mīśra on Advaita Vedānta, pp. 174—175

१४६. ब्र० प्रकृत शोध प्रबन्ध का चतुर्थ अन्वेष

१४७. बह्वी

१४८. (अ) पंच० विव०, प्रथम खण्ड, पृ० ३७, तृतीय खण्ड पृ० ५४३-४४, मद्रास
गवर्नमेट संस्करण, १९५८

(ब) पंच० विव०, पृ० ५४५-४६

१४९. मी० सू० १।१।१

* कतुरीक्षिततमं कर्म—अष्टाध्यायी, १।४।४६

१५०. बृहदा० ४।४।२२

१५१. भामती, पृ० ६१

१५२. बृहदा० २।४।५

१५३. शां० भा० १।१।१, पृ० ६३

१५४. “तस्माद् यद्योक्तसाधनसपक्ष्यमन्तरं ब्रह्मजिज्ञासा कर्तव्या”

—शां० भा०, पृ० ७५, १।१।१

१५५. परिमल, पृ० ६२, पंक्ति १—१०, ब्र० सू० १।१।१

१५६. भामती, पृ० ४६४, ब्र० सू० २।१।१५

१५७. अतुर्म्यः खलु भूतेभ्यश्चैतन्यमुपजायते ।

किप्यादिभ्यः समेतैभ्यो द्रव्येभ्यो मदक्षतिवत् ॥”

—सर्वदर्शनसंग्रह, १।६-७, पृ० १० चौमन्वा संस्करण, १९६४

१५८. श्लो० वा० श्लोक सं० ११४, पृ० ७३

१५९. सांख्यकारिका ६

१६०. तत्त्वसंग्रह (पंजिका, पृ० ३१, बौद्धभारती ग्रन्थमाला, चाराणसी, १९६८

१६१. भामती, पृ० ४६४, ब्र० सू० २।१।१५

१६२. वात्स्यायनभाष्य, न्या० सू० ३।१।२४, ३।२।३६

१६३ अनादिनिघ्नं ब्रह्म शब्दतत्त्व तदक्षरम् ।

विवर्ततेऽर्थभावेन प्रक्रिया जगतो यत ॥” —भर्तृहरि, वाक्यपदीय १।१

१६४ (अ) पञ्च० विव०, पृ० ४०३—४०६, ४५२, मद्रास बज्रनमेट-संस्करण

(ब) शारीरकन्यायसंग्रह, सर्वांगसाधिकरण

१६५ मुद्रक० २।२।८

१६६ बृहदा० २।४।५

१६७ भामती, पृ० ५५—५७, ५८, ६३३

१६८ वेदान्तकल्पतरु पृ० २१८, १।१।२८

१६९ “There is a tradition in Mahārastra that Amalananda was no other than Parthasarathi Miśra, the author of Sātradīpikā in his earlier Āsrama Many slokas condensing the Pūrvapakṣa and Siddhanta views of the Mīmamsākas are identical in Śāstradīpikā and Kalpataru and this shows the probability of such identity”

—Shri S Subramiam Shastri, Preface,

Abhoga Madras Govt Edition

१७०. “इत्यादेतदेवम, यद्यर्थवबोधफला अण्ययनक्रिया स्यात् । सा ह्यधीयमानाभाप्तिफल-
त्वान् अक्षरग्रहणान्ता । अद्याक्षरग्रहण निष्प्रयोजनमिति न तत्र पर्यवसानं विधे,
भवतु तर्हि सन्नूना गति । तदपि न, अक्षरेभ्य प्रयोजनवदर्थवबोधवर्णनात् । न
तर्हि निष्प्रयोजनान्यक्षराणि । अत एत्वर्थ्यन्तमध्ययन न निष्फलम् । अतोऽक्षर-
ग्रहणादेव नियोगसिद्धे फलप्रयुक्त एवार्थवबोधः । अपि चाक्षरग्रहणान्तो विधि-
निष्प्रयोजन इति न सर्वत्र प्रयोजनवदर्थवबोधवर्ण्यन्तता कल्पयितुमपि शक्यते,
तत्रावश्यं कल्पनीया अक्षरग्रहणान्तता ।” इत्यादि पक्षिर्था ।

—पञ्च०, मद्रास बज्रनमेट संस्करण, पृ० २२२-२३

१७१ भामती, पृ० ४५-४६

१७२ ब्र० सू० १।२।२६

१७३ वेदान्तकल्पतरु पृ० २६४, ब्र० सू० १।२।२६

१७४, भामती पृ० २६४, १।२।२६

१ ५ शा० भा०, पृ० २६४, १।२।२६

१७६ वेदान्तकल्पतरु पृ० २६५, १।२।२६

१७७. ‘इतश्च परमेश्वर एव ‘दहरोऽस्मिन्नन्तराकाश’ इत्युच्यते’

—शा० भा० १।३।१७

१ ८ वृत्तियो का विश्लेषण करते हुए कुमारिल भट्ट ने कहा है—

“अभिधेयाविनाश्रुते प्रवृत्ति र्संक्षेप्यते ।

सङ्गमाणगुणैर्योपाद् वृत्तेरिष्टा तु गौणता ॥” —तन्त्रवार्तिक, पृ० ३५४

१७८ भामती, पृ० २६८

१८० कल्पतरु, पृ० ६४६, २।४।१६

१२२ भामती : एक अध्ययन

१८१. पराणोपपुराण, अध्याय १८

१८२. कल्पतरु, पृ० ६४६, २।४।१६

१८३. 'मन्त्रवर्णं' पद से प्रायः ऐसे मन्त्रों का उल्लेख किया जाता है जिनका प्रयोग कर्मा-
नुष्ठान-कालमें होता है एवं जो संहिताग्राम में पाए जाते हैं। उनसे भिन्न वेद के
वानियों को केवल मन्त्र, पद या श्रुति आदि पदों से निश्चित करने की परम्परा चली
आती है।

१८४. कल्पतरु, पृ० १८१, १।१।१५

१८५. भामती, पृ० १८१-८२, १।१।१५

१८६. शां० भा०, पृ० ४६३, २।१।१५

१८७. उद्धृत भामती, पृ० ११८, १।१।४

१८८. "कारणस्य भावः सत्ता चापलम्भश्च तस्मिन् कार्यस्योपलब्धे भविष्यति । एतदुपल-
भ्वति—विषयपद विषयविषयपर, विषयपदमपि विषयविषयपर तेन कारणो-
पलम्भभावयोरुपादेयोपलम्भभावादिति सूत्रार्थः संपद्यते ।"

—भामती, पृ० ४६३, २।१।१५

१८९. ब्रह्मसूत्रप्रकारभाष्यवार्तिक, भा० ३, पृ० ४६४, २।१।१५

—कलकत्ता संस्कृत सीरीज, संस्करण, १९४१

१९०. (अ) तर्कभाषाकार ने परमाणु की परिभाषा इस प्रकार की है—“अदिवं जालं
सूर्यमरीचिस्थ सर्वतः सूक्ष्मतमं रज उपलभ्यते तत्...द्रवणुकार्णं द्रव्यं...
यस्तु द्रवणुकारम्भकः स एव परमाणुः । स चानारब्ध एव ।”

—तर्कभाषा, पृ० १८३, चौखम्बा संस्करण, १९६३

(ब) मनु ने प्रसरेणु का लक्षण इस प्रकार किया है—

‘जालान्तरगते भानी यत्सूक्ष्मं दृश्यते रजः ।

प्रथम तत्प्रमाणानां प्रसरेणुं प्रवक्षते ॥

—मनु० ८।१३२, चौखम्बा संस्करण, १९६५

१९१. “केवलाशमगम्येऽर्थे स्वतन्त्रतर्काविषये न...तर्कः प्रवर्तनीयः...। शुष्कतर्को हि स
भवत्यप्रतिष्ठानात् ।

तदुक्तम्—‘यत्तेनानुमितोऽप्यर्थः कुशलैरनुमातृभिः ।

अभियुक्ततरैरन्यैरन्यैवोपपाद्यते ॥’ इति ।

—भामती, पृ० ४४८, २।१।११

१९२. काठ० १।२।६

१९३. मुण्डक० २।२।१०

१९४. कुमारिल भट्ट ने प्रचलप्रमाणमपि न दुर्वल प्रमाण को भी पर्याप्त चलशाली माना
है। उन्होंने कहा है—

अन्यन्तवल्लभः तोऽपि पौरजानपदा जनाः ।

दुर्वलैरपि चाप्यन्ते पुरुषैः पायिवाधितः ॥

—तन्त्रवार्तिक, पृ० ८४१, आनन्दाश्रम, पूना, १९४६

१६५ कल्पतरु, पृ० ६४६, २।४।१६

१६६ वही, पृ० ८१६, ३।३।३३

१६७ निवृत्तिप्रकारस्तु—‘प्रतिषेधा अनात्मानोऽप्यात्मलक्षणा गता ।

आत्मप्रमितिसिद्ध्यर्थं स्यात् । न्वधृतस्थले ।’

—कल्पतरु, पृ० ८१६, ३।३।३३

१६८. भामती, पृ० ८१६, ३।३।३३

१६९ वही, पृ० ८२०

२०० “यथा जामदग्न्येऽग्नीने पुरोडाशिनीपुपमस्तु चोदितासु पुरोडाशप्रदानपञ्चानाम्
‘अनेर्वैर्होत्रे वेरद्वारम्’ इत्येवमादीनामुद्गातृवेदोत्पन्नामप्यध्वर्युभिरभिसम्बन्धी
भवति । अध्वर्युकर्तृत्वात्पुरोडाशप्रदानस्य, प्रधानतन्त्रत्वाच्चाङ्गानाम् । एवमि-
हापि . . .”

—शांकरभाष्य, पृ० ८२०, ३।३।३३

२०१ शा० भा०, २।४।६

२०२ भामती, २।४।६

२०३ शा० भा०, ३।३।६

२०४. भामती, ३।३।६

२०५ शा० भा० ४।२।४-५

२०६ भामती, ४।२।४-५

२०७ छांदोग्य० ५।१०।५

२०८ शा० भा०, पृ० ६७८, ३।१।२३

२०९ वही

२१०. भामती, पृ० ६७८, ३।१।२२

२११ वही, पृ० ६७६, ३।१।२३

२१२. ‘अध्याहारोऽभ्युताक्षेप’ इस कोश के अनुसार सूत्रों में अभ्युत पद के प्रक्षेप का नाम
अध्याहार होता है । अध्याहार की प्रथा यद्यपि श्रेष्ठ नहीं समझी जानी, अध्याहार
के बिना शबरस्वामी ने अपने सूत्रकार जैमिनि महर्षि की प्रशंसा करते हुए कहा
है—“लोके येष्वर्थेषु प्रसिद्धानि पदानि, तान्येव सति सम्भवे । सूत्रेष्वगस्तन्वानि
अतो न अध्याहारादिभिः कल्पनीय एवामर्थः ।” अर्थात् हमारे महर्षि जैमिनि ने
लोकप्रसिद्ध पदगुम्फन के द्वारा ऐसे सूत्रवाक्यों का निर्माण किया है जिन्हें अध्या-
हार, व्युत्पत्ति, विपरिणाम आदि की आवश्यकता नहीं पड़ती, केवल सूत्रप्रथित
अपने पदों के द्वारा ही शायद पूर्वविवक्षित अर्थ का लाभ हो जाता है, तथापि यह
सुकरता और सुलभता वही तक है जहाँ तक सम्भव हो । इसीलिए शबरस्वामी
ने ‘सति सम्भवे’ कहा । सम्भव न होने पर अध्याहार आदि करना ही पड़ता है ।
स्वयं शबरस्वामी एक उनके पूर्ववर्ती वृत्तिकार भगवान् उपवप को अध्याहार
के द्वारा सूत्रार्थ करने पड़े हैं, जैसे ‘तस्य निमित्तपरीष्टि’ (जें० सू० १।१।३)—
इस सूत्र में ‘न कार्या’ पद का अध्याहार करके अर्थ करना पड़ा है कि धर्म के गमक
प्रमाण की परीक्षा करने की आवश्यकता नहीं है ।

२१३. सांख्यकारिका में ईश्वरकृष्ण ने कहा है—

“रूपादिषु पदानामालोचनमाश्रियते वृत्तिः”

—सां० का० २८

अर्थात् ५ ज्ञानेन्द्रियों का व्यापार रूपादि विषयों की सामान्य आलोचना या ज्ञान को उत्पन्न करना है। उस ज्ञान के विषय में ‘अहता’ आदि विशेष भावों का योग अन्तःकरण के द्वारा होता है।

२१४. भामती ६४६, २।४।१६

२१५. कथित पुनरुक्ति का उद्भावन करने के ही कारण कल्पतरुकार ने भामती व्याख्या को भाष्य का वास्तविक मानने में गर्व का अनुभव किया है, जैसा कि पहले कहा जा चुका है।

२१६. कल्पतरु, पृ० ६४८-४९, २।४।१८-१९

२१७. परिमल, पृ० ६४६, २।४।१६

२१८. शां० भा०, पृ० ६८५, ३।१।२५

२१९. कल्पतरु, पृ० ६८३-८४, ३।१।२५

२२०. भामती ६८४, ३।१।२५

२२१. शां० भा०, पृ० ६८५, पंक्ति १ से ३, ब्र० मू० ३।१।२५

२२२. भामती, ३।१।२५

२२३. वही

२२४. कल्पतरु परिमल, पृ० ६८४, ३।१।२५

२२५. सां० का० २

२२६. सांख्यप्रवचनभाष्य, १।६, भारतीय बिद्या प्रकाशन, १९६६

२२७. “तस्माद् यास्याम्यह तात दुष्ट्वेमां दुःखसनिधिम्।

अथीधर्ममधर्ममाद्य कि पापफलसन्निभम्॥”

—मार्कण्डेय पुराण, १०।३२

२२८. सांख्यतत्त्वको०, कारिका २

२२९. यो० मू०, माधनपाद, ३१

२३०. मनु०, ४।२२

२३१. श्रीमद्भागवतम्, १।८।५२

२३२. अभ्ययोग०, ११

२३३. “अथ यांस्य न हि स्यात् सर्वा भूतानि इत्यादिना हिंसानिषेधः स श्रीसगिको मार्गः। सामान्यतो विधिरित्यर्थः। तत्तत्प्रचापवादेनोत्सर्गस्य वाधितत्वान्न श्रोतो हिंसाविधि-
दोषाय। उत्सर्गापवादयोरपवादो विधि बलीयानिति न्यायात्। भवतामपि हि न
नृत्वेकान्तेन हिंसा-निषेधः। तत्तत्कारणजाते पृथिव्यादिप्रतिषेधनानामनुगानात्।
ग्नानाशस्तरे आघातकर्मादिग्रहणभणनान्च। अपवादं च याजिकी हिंसा देवतादि-
प्रीतेः पुष्टालम्बनत्वाद् इति परमाशङ्क्य स्तुतिकार आह। नोत्सृष्टमित्यादि।”

—स्थावादादमञ्जरी, पृ० ७०, बम्बई संस्करण, १९३३

२३४. मुक्तिदीपिका, पृ० १८, कारिका २, कलकत्ता संस्करण, १९३८

आलोचन-भगिमा

(अ) 'भामती' के आलोच्य मतवाद

जिस प्रकार एक कुशल भाली अपने उपवन में पूर्वोपेत द्रुम के संरक्षण तथा नवीन बाल-पादप के निर्वाह सबर्धन के लिए अनावश्यक व अतिकारक घास-फूस को उखाड़ बाहर करता है—क्योंकि वह जानता है कि यदि वह ऐसा नहीं करेगा तो उसके प्रिय उपवन का सौंदर्य तो विकृत होगा ही होगा, साथ ही साथ उसके वस्त्रल द्रुमों को वे अनावश्यक झाड़ियाँ चारों ओर से आच्छादित कर क्रमशः निष्प्राण कर देंगी, इसी प्रकार किमी एक विशिष्ट दार्शनिक सम्प्रदाय में आस्था रखने वाला कुशल मनीषी उस सम्प्रदाय विरोध के पूर्वागत मिद्धान्तों की रक्षा तथा अपने द्वारा प्रदत्त मान्यताओं के अबाध सम्पोषण के लिए अन्य सम्प्रदायों के द्वारा किये गये आप्तोपायों तथा विपरीत स्थापनाओं का उन्मूलन करना अनिवार्य समझता है। आचार्य बाचस्पति मिश्र की इस कुशलता के दर्शन हमें 'भामती' में स्थान-स्थान पर होते हैं। अद्वैतवेदान्त के सुरम्य उपवन को उन्होंने अत्यन्त सावधानतापूर्वक संरक्षण प्रदान किया है तथा इसके लिए वैदिक एवं अवैदिक—दोनों सम्प्रदायों के विरोधी वस्तुओं का आमूलोच्छेदन किया है। चार्वाक, जैन, बौद्ध, न्याय-वैशेषिक, सांख्ययोग और मीमांसा—इन वेदान्तेतर सम्प्रदायों को तो उन्होंने अपने आलोचन-शर का लक्ष्य बनाया ही, अपने (वेदान्त) वेम के एक बेमुदे आलाप, आचार्य भास्कर के आलेप-संकीर्तन को भी उन्होंने मौनबलम्बन के लिए बाध्य कर दिया।

यहाँ आचार्य बाचस्पति मिश्र द्वारा उक्त दिशा में की गई रतिविधियों का एक संक्षिप्त-विवरण प्रस्तुत करने का प्रयास किया जा रहा है।

(१) लौकायतिकमत-समीक्षा

परिदृश्यमान जगत् का तात्त्विक विवेचन, भले ही किसी भी दृष्टिकोण से किया गया हो, दर्शनशास्त्र के अध्ययन का एक मुख्य विषय रहा है। एक जिज्ञासु दार्शनिक यदि वह अपने अध्ययन, अन्वेषण में सत्यनिष्ठ, धैर्यशील, जागरूक एवं वस्तुस्थिति-ग्रहण में समर्थ है तो क्रमशः स्थूल से सूक्ष्म, सूक्ष्मतर तथा सूक्ष्मतम तत्त्व की ओर बढ़ता ही है, उसकी दृष्टि प्रपञ्च के बाह्य कलेवर पर ही न अटक कर, स्थूल आवरण को

भेद कर वास्तविकता के दर्शन करना चाहती है।^१ किन्तु इस दिशा में वह वहीं तक बढ़ पाता है जहाँ तक कि उसकी विचार-शक्ति उसका साथ देती है; और यह एक मनोरंजक तथ्य है कि उस सीमा तक प्राप्त निष्कर्ष को ही वह अन्तिम, सूक्ष्मतम एवं परमतत्त्व घोषित कर देता है, उससे आगे बढ़ने को वह तैयार नहीं होता। अभिप्राय यह है कि दृश्यमान व प्रस्तुत वस्तु के विषय में जिज्ञासा प्रत्येक सामान्य व्यक्ति को होती है तथा उस जिज्ञासा के समाधान की सूक्ष्मता या स्थूलता उस व्यक्ति की विचार-शक्ति पर निर्भर करती है। यह भी एक कारण है कि जगत् की वास्तविकता के सम्बन्ध में दार्शनिकों के विचार परस्पर भिन्न हैं और कहीं-कहीं तो परस्पर-विरोधी भी हैं। 'एकं भद्रं विप्रा बहुधा वदन्ति' (ऋग्वेद १।१६।४६)—यह मधुर गीतिका भी इस वैभिन्न्य या विरोध को सुपुष्टि प्रदान नहीं कर सकती क्योंकि यहाँ कथन-पद्धतियाँ 'बहु' नहीं हैं, द्रष्टाओं के 'सत्' ही 'एक' न होकर 'बहु' हैं।

इसी परिप्रेक्ष्य में जब हम भारतीय दर्शन के पृष्ठों को उलटते हैं तो हमें प्रपञ्च की अनेकस्तरीय तथाकथित वास्तविकता के दर्शन होते हैं। इनमें सर्वाधिक स्थूल स्तर लोकायतिक या लोकायत^२ मत का है। इसी का अपर नाम चावार्क^३ मत भी है। यह एक अत्यन्त ही स्थूलबुद्धि-वर्ग का दर्शन है। जो मानने दिखाई देता है, वहीं एक मात्र मत है, उससे परे विचारने की आवश्यकता नहीं, अतः देहातिरिक्त आत्मा या परमात्मा को मानने की आवश्यकता नहीं है,^४ पुनर्जन्म नाम की कोई वस्तु नहीं है,^५ वेदादि शास्त्र बचकों के प्रलाप हैं,^६ और जिस प्रमाण के आधार पर हम सत्य का दर्शन करते हैं, वह भी एकमात्र प्रमाण, प्रत्यक्ष ही है।^७

किन्तु इस रीति में किया गया प्रपञ्च का मतही 'तात्त्विक' विवेचन अपना समस्त जीवन दार्शनिक-शंका-समाधान को अर्पित करने वाले ज्ञानबुद्ध आचार्य वाचस्पति को संगत व रुचिकर प्रतीत न हुआ। अतः उन्होंने अवसर मिलते ही लोकायत मत की व्यवस्था को छिन्न-भिन्न करना प्रारम्भ कर दिया। जैसे तो उन्होंने इस मत की आलोचना प्रायः अपने सभी निबन्धों में की है^८ किन्तु 'भामती' में सूत्रकार और भास्कर का दल पाकर विशेष रूप से लोकायतिक मत का निराकरण किया है। आत्मा नाम की वस्तु है और अरीरादि से उसका व्यतिरेक मिट्ट होता है, व्यवस्थित रूप से इस तथ्य की भिद्धि करने के लिए जिन प्रत्यक्षातिरिक्त प्रमाणों के आधार पर आत्मा के अस्तित्व का दृढ़ समर्थन किया जाता है, उन प्रमाणों की प्रामाणिकता की भूमि को मुट्ठ बनाते के लिए वाचस्पति मिश्र ने भाष्य की पातलिका में चावार्क को यह मानने के लिए बाध्य कर दिया है कि प्रत्यक्षातिरिक्त अनुमानादि प्रमाण भी उसे मानने पड़ेंगे, नहीं तो व्यवहार नहीं चल सकता। मनुष्य क्या, पशुओं का भी व्यवहार अनुमानादि पर आश्रित होता है, मने ही वह अनुमानादि की परिभाषा ने अभिन्न न हो। हरे-हरे धाम हाथ में लिए अपनी और वृद्ध हुए व्यक्ति की ओर गी बग कर आ जाती है और हाथ में टण्डा लिए, क्रीडाविष्ट, बड़बड़ाते हुए नौकर को देखकर उससे दूर भाग जाती है। क्यों ऐसा होता है? लोकायतिक यदि सम्मोहता में सोचे तो उसे आत हो जायगा कि गौ ने अनुमान से पूरा काम लिया है। उसकी प्रवृत्ति-निवृत्ति देखकर सामान्य व्यक्ति

भी यह समझ सकता है कि उसे इष्टानिष्टपाषण्डना का पूर्णतया ज्ञान अनुमान के बल पर हो जाता है। चावोंर किनी अर्नाभिज्ञ सशयाभु प्रतिपक्षी को अपना तात्त्विक वक्तव्य देकर उसे अपना सिद्धान्त मनवाने के लिए बाध्य करना चाहता है। अतः उसे भली प्रकार यह निश्चय है कि हमारा वक्तव्य प्रतिपक्षी के अज्ञान और सशय को दूर करने में मक्षम है। प्रतिपक्षी के हृदयतल पर निहित सशय और अज्ञान का प्रत्यक्ष चात्रार्क नहीं कर सकता, उसका ज्ञान उसे कैसे हुआ? कहना होगा—अनुमान या अर्थापत्ति के द्वारा। अनुमान और अर्थापत्ति यदि प्रमाण नहीं तब उनके आधार पर किसी प्रकार के निर्णय तक नहीं पहुँचा जा सकता। अतः प्रत्यक्षातिरिक्त अनुमानादि प्रमाणों को अस्वीकार नहीं किया जा सकता।

देहातिरिक्त आत्मा नहीं है, इस लौकिकतात्मिक मान्यता का खण्डन करने हुए बाधस्पति मिश्र कहते हैं^१ कि चैतन्य, इच्छा, द्वेष आदि विशेष गुणों द्वारा आत्मा का अनुमान एवं आध्यात्मिक उद्देश्यवाक्यों के द्वारा आत्मा का प्रमावोध अवश्य मानना होगा। चैतन्य आदि धर्म पृथ्वी आदि चार भूतों के या भौतिक कणों के हैं—यह कहना भी सम्भव नहीं, क्योंकि शरीर के धर्म गौरवा आदि तब तक रहेंगे जब तक शरीर की सत्ता है, किन्तु मृतावस्था में शरीर के रहने पर भी चैतन्यादि धर्म उसमें नहीं रहने। अतः वे शरीर के गुण कैसे हो सकते हैं? पलत शरीरगुणों से वैधर्म्य उपलब्ध होने के कारण सहज में ही यह अनुमान किया जा सकता है कि चैतन्य आदि शरीर के धर्म न होकर अन्य किसी के धर्म हैं। जैसे घट के रहने पर भी घट का नीलरूप उसे छोड़ देता है, इसी प्रकार शरीर के रहने पर भी उसका चैतन्य गुण उसे छोड़ सकता है—यह नहीं कह सकते क्योंकि घट के पाषिव होने में पाकज प्रक्रिया के कारण घटमत्ताकाल में नीलगुण के न रहने पर भी शरीर में इस प्रक्रिया का प्रभाव नहीं माना जा सकता क्योंकि चैतन्य पाकज गुण नहीं है। चात्रार्क तर्क पस्तुत करता है कि शरीर केवल पृथ्वी का कार्य नहीं अपितु पृथ्वी आदि चार भूतों का कार्य है और चैतन्य उनकी सम्मिलित प्रक्रिया का फल है, जैसे मदप्रतिष्ठ कुछ द्रव्यों के सम्मिश्रण का फल है^२। यह तथ्य सुनिश्चित है कि कृच्छ्र द्रव्यों के सम्मिश्रण से मादकता समुद्भूत हो जाती है किन्तु मादकता उस तत्त्व के प्रत्येक अंश में पायी जाती है। इस प्रकार यदि शरीर में चैतन्य का संचार माना जाय तो शरीर के प्रत्येक अवयव में चैतन्य की सत्ता माननी होगी। प्रत्येक अवयव में चैतन्य की सत्ता माननी होगी। प्रत्येक अवयव को चैतन्यमानन पर एक शरीर में अनेक चेतनों के होने से उन अनेक चेतनों की एकवाक्यता नहीं होगी, अतः यदि एक चेतन शरीर को मन्त्रिय बनाना चाहता है तो हो सकता है दूसरा चेतन उसी समय उसे (शरीर को) निष्क्रिय बनाना चाह, एक चेतन उसे पूर्व दिशा की ओर संचालित करना चाहता है तो दूसरा उसे पश्चिम या अन्य किसी दिशा की ओर ले जाना चाहे, ऐसी दशा में उस शरीर की स्थिति क्या होगी, क्या वह किसी भी कार्य को करन में समर्थ हो सकेगा? यह तथ्य भी वास्तविक है कि अनेक शिल्पियों के द्वारा एक भवन का निर्माण, वादक, गायक, नाटक आदि अनेक व्यक्तियों के मण्डल के द्वारा एक रसान्मक गीत वस्तु का आविष्कार एवं अनेक पिपीलिकाओं के द्वारा एक निश्चित

दिशा में अपने खास का संवहन देखकर अनेक चेतनों की एकवाक्यता में सन्देह प्रकट नहीं किया जा सकता तथापि उन अनेक चेतनों में एकरूपता की प्रवृत्ति लाने वाला कौन है ? इस सत्य की यदि गवेषणा की जाय तो स्पष्ट हो जाता है कि वह तत्त्व वही है जिसे दूसरों की प्रवृत्ति, दूसरों की समीक्षा, दूसरों के ध्येय का भली प्रकार ज्ञान है और उनके अनुसार अपने को ढालने की क्षमता है। यह क्षमता जटमात्र निस्तत्त्व पापाणखण्डों में, सूखी लकड़ियों में नहीं पायी जाती। अतः शरीर, इन्द्रिय, मन, प्राण से अतिरिक्त वह एक चेतन्य तत्त्व अवश्य मानना होगा जो कि इनमें से किसी का धर्म नहीं, गुण नहीं, वह एक स्वतन्त्र अविष्टान है जिसके विनाश वक्षःस्थल पर विषम का विस्तृत स्थावर-जंगम जगत् अपने-अपने व्यवहार में संलग्न है। वह सर्वाधिष्ठान चेतन पुरुषतत्त्व है, तैयिकों ने उसे जीव, आत्मा, पुरुष, पुद्गल आदि शब्दों से निदिष्ट किया है।

(२) बौद्धमत-समीक्षा

वैदिक दर्शन-सम्प्रदायों में सबसे अधिक सशक्त स्थिति बौद्धमत की है। इसकी दुर्धर्ष शक्ति का ईर्ष्यायात्र से अनुमान किया जा सकता है कि यह एकाकी ही विगत बो-हजार वर्ष से भी अधिक समय से वैदिक मतावलम्बियों को नाकों चने चबाता चला आ रहा है। वैदिक आचार्यों में यद्यपि परस्पर भी छुटपुट झड़पें होती ही रहती थी किन्तु उन सबके प्रबल प्रहारों का केन्द्रबिन्दु बौद्ध दर्शन ही रहा है। शवर स्वामी, कुमारिल भट्ट तथा प्रभाकर जैसे प्रबुद्ध भीमांसकों ने बौद्धों पर कम-कम बार प्रहार किए। अष्टम शताब्दी तक के न्यायाचार्यों में उत्तमकर ने उन्हें (बौद्धों को) दवाने का पूर्ण प्रयास किया किन्तु उन्हें स्वयं ही नेने के देने पड़ गए और इतिहास साक्षी है कि उनकी जरती गौलों को बचाने के लिए वाचस्पति मिश्र को परिश्रम करना पड़ा।

इधर अद्वैत वेदान्त में शंकराचार्य से पूर्व कोई ऐसा प्रबल व्यक्तित्व आविर्भूत नहीं हुआ था जो तथामतमतावलम्बियों को चुनौती दे सके।^{१२} शंकर तब जाते-जाते अथर्वशोप, नागार्जुन, असंग, वसुवन्धु, दिङ्नाग, चन्द्रकीर्ति, धर्मपाल, ईश्वरसेन, धर्मकीर्ति, शान्तरक्षित, कमलमीन आदि बौद्धमतानुयायी अपने सम्प्रदाय को अत्यन्त सुदृढ़ एवं मजबूत स्थिति प्रदान कर चुके थे। फिर भी आचार्य शंकर ने यथावसर उसके निराम में कोई कसर उठा न रखी—‘मयैवेनाशिकरादान्तो नतरामपेक्षितव्य इतीदमिदानीमुपपादयमः।’^{१३} जो भर कर कोसने के पश्चात् भी चलते-चलते भी उसे बुरा-भला कह गये—‘किं बहुना ? सर्वप्रकारेण यथा यथाज्यं वेनाशिकसमय उपपत्ति-मत्प्राप्त परीक्ष्यते, तथा तथा भिन्नताकूपवद् विदीर्यत एव । न काञ्चिदप्यत्रोपपत्ति पश्यामः । अतश्चानुपपन्ना वेनाशिकतन्त्रव्यवहारः । अपि च बाह्यार्थविज्ञानशून्यवाद-त्रयमिदं तत्त्वविरोधमुपदिशता भुक्तेन स्पष्टीकृतमात्मनोऽमृत्वप्रत्नापित्वं, प्रहृषो वा प्रजामु चिन्तार्थप्रतिपत्त्या विमुह्येबुरिमाः प्रजा इति । सर्वथाप्यनादरणीयोऽयं मुगत-समयः श्रेयस्कार्मरित्यभिप्रायः।’^{१४}

किन्तु दो संयोग ऐसे थे जिन्हें जाने जाने आचार्य उपेक्षित न कर सके। प्रथम

समाय यह था कि बौद्धों का एक शिविर विज्ञानाद्वैतवादी था और शकर ब्रह्माद्वैतवादी थे। द्वितीय सभोग यह था कि जूग्यवादियों ने शूय को ऐसा उत्त्व माना था जो चतुष्कोटि—(सत्, असत्, मदसत्, न सन्नासत्)—वितक्षण, अनिर्वचनीय है—

न सन्नासन् न सदसन्न चाप्यनुभयात्मकम्
चतुष्कोटिविनिर्मुक्त तत्त्व भाष्यमिका विदुः ॥^{१४}

इधर शकराचार्य ने भी ब्रह्म की शक्ति भाषा को कोटिव्यवस्थान् अर्थात् मन् अमन् व सद-मन तीनों की सीमा से बाहर, अनिर्वचनीय कहा है—

सन्नाप्यसन्नाप्युभयात्मिका नो ॥^{१५}

इन्हीं दो बातों के कारण आचार्य शकर को कुछ आचार्यों ने सशय की दृष्टि से देखना प्रारम्भ कर दिया और बहना आरम्भ कर दिया कि यह तो वेदान्तियों के परिघान में कोई बौद्ध आधुमा है तथा इन प्रकार शकर को बौद्धमतवादी मानना क आक्षेप से लाइ दिया गया।^{१६}

अब शकर के अनुयायियों, विज्ञापकर शाकरभाष्य के व्याख्याकारों का यह नैतिक कर्तव्य हो गया था कि अपने आचार्य की उक्त घोर कलक से बचाएँ, ऐसा करना इसलिए भी आवश्यक था कि शकर के व्यक्तित्व के साथ-साथ अद्वैतवेदान्तसम्प्रदाय को भी वैदिक आचार्यों की मण्डली में सशक, जनेभापूर्ण एवं होन दृष्टि से देखे जान का डर था। इस-लिए वाचस्पति मिश्र ने बौद्धों के उन्मूलन में अपनी अनुमची प्रतिभा को विनियोजित कर दिया। वैसे आचार्य वाचस्पति अपने इस बौद्धविरोधी अभियान को 'मामती' की रचना से पूर्व ही प्रारम्भ कर चुके थे,^{१७} किन्तु 'मामती' में अपनी सम्पूर्ण शक्ति से बौद्धों पर आक्रमण कर दिया, तभी तो अपने आचार्य एवं मान्य सम्प्रदाय की वैदिकता की व रक्षा कर सकते थे। वाचस्पतिकृत बौद्धमत-समीक्षा के कुछ उदाहरण यहाँ प्रस्तुत किये जा रहे हैं।

पोगाचार एवं द्वैत मत की आलोचना

द्वैतवादियों ने प्रतीयमान प्रपञ्च को सत्य सिद्ध करने की चेष्टा की है। आत्मा में कर्तृत्व, भोक्तृत्व आदि प्रतीयमान होने के कारण सन् व वास्तविक मिड हो रहे हैं। इस प्रकार जीव और ब्रह्म के मध्य की छाई रहती होती देखकर वेदान्तियों ने यह बहना आरम्भ किया कि शुक्ति-रजत, रज्जु-सर्प जैसे पदार्थ भी प्रतीयमान हैं किन्तु सत्य नहीं,^{१८} अब प्रतीयमानत्वमात्र वस्तुसत्ता मिड करने के लिए पर्याप्त नहीं। ऐसे अवसर पर वेदान्तियों ने पोगाचार की तर्क-प्रणाली से काम लेना आरम्भ किया और लकावतार-सूत्र की विज्ञप्तिमात्र के साधक अक्षरा को चल्नवित्त करना आरम्भ किया। इस प्रकार द्वैतवादी तो पराम्त हो गये किन्तु वेदान्त के महारथी एक अवाधनीय दिशा की ओर अग्रसर हो गये। मोनाचारभूमि पर अद्वैतवेदान्त के बहने चरण देखकर वाचस्पति मिश्र को चिन्ता हुई और उन्होंने मार्गाविरोध खड़ा कर दिया तथा ब्रह्माद्वैत और विज्ञानाद्वैत

की सीमाओं का विक्षेपण आरम्भ कर दिया। उस समय के लिए यह एक परमावश्यक आदर्श प्रक्रिया थी। इसके लिए कतिपय अद्वैतवादियों ने भी वाचस्पति मिश्र को कुछ भला-बुरा कह डाला किन्तु उसकी चिन्ता किसे बिना उन्होंने विज्ञानाद्वैतवादियों का उन्मूलन आरम्भ कर दिया।

विज्ञान में बाहर वस्तु की कोई सत्ता नहीं, वह असत् मात्र है—इस मिद्धान्त को ही 'आत्मश्रुति' नाम से अभिहित किया जाता है। इस मिद्धान्त का निराकरण अख्यातिवादी ने किया।^{१०} आत्मश्रुतिवादियों के वक्ष्य पर प्रश्न उठाया गया कि ग्राह्य जगत् यदि अत्यन्त असत् है, तब उसका भान कैसे होता है और उसका भामक कौन है? उत्तर मिला कि विज्ञानक्षेत्र ही उसका भामक है। इस पर प्रश्न किया गया—विज्ञान और उसके विषय का ग्राह्य-ग्राहक-भाव-नियम कैसे हुआ? अमद्ग्राह्य के साथ ग्राहक का कार्यकारण-भाव या तादात्म्य सम्बन्ध होना चाहिए। किसी प्रकार का सम्बन्ध न होने पर ग्राहक-ग्राह्य का निरूपण कैसे होगा? योगाचार-भूमि में आवाज आयी कि किसी प्रकार का सम्बन्ध नहीं फिर भी विज्ञान स्वभावतः उस विषय का भामक होता है और यह स्वभाव उसे अपने पूर्व समानान्तरप्रत्यय (विज्ञान) क्षेत्र में प्राप्त होता है।^{११}

वाचस्पति मिश्र ने आश्चर्यपूर्ण भुद्रा में प्रश्नों की लड़ी लगा दी—ग्राह्य असत् है? उसकी असत्ता में क्या प्रमाण? और उसके साथ बिना किसी सम्बन्ध के ज्ञान उसका भामक कैसे हो गया? विचित्र है यह विज्ञानक्षेत्र की पक्षपातिता। समानान्तर प्रत्यय-परम्परा को यह स्वभाव विषय-कल्पना के पूव कहीं से प्राप्त हुआ? मोनाचलम्बन के अतिरिक्त अब ग्राह्यासद्वादी के लिए कोई चारा न रहा। जीता-जागता विश्व भ्रमत् के गर्भ में जाने से बच गया। वाचस्पति मिश्र ने शुद्धरूप में यह ध्वनित कर दिया कि योगाचारसम्प्रदाय का विज्ञान क्षणिक है, ग्राह्य आकार आकारी (साकार) है, नित्य ग्राह्यमापेक्ष है। अन्तःकरण के चित्तक्षणां की छोड़कर विज्ञानक्षेत्र और कुछ भी नहीं। हमारा ब्रह्म नित्य, निराकार, कूटस्थ, तत्त्व, ग्राह्यनिरपेक्ष, स्वतन्त्र, मच्चिदानन्दस्वरूप, एकमात्र तत्त्व है। इस प्रकार ब्रह्माद्वैत की सीमा से बहुत दूर विज्ञानाद्वैत जा पड़ा। विज्ञानाद्वैतवादिता की प्रतिगन्ध से रहित, प्रच्छन्नबौद्धरूपता के कलंक में अममृष्ट ब्रह्माद्वैतवाद अपने नैसर्गिक बचस्व को मुरझित रख सका।

इधर द्वैतवाद की विभीषिका से भी घबराया। अतः मध्यम मार्ग की गवेषणा की गई, बौद्धों की मध्यमप्रतिपत्ति नहीं, जैसा कि साधारण द्वैतजगत् इसके लिए मंशयानु है कि विज्ञानवादियों ने दूर हो जाने पर भी माध्यमिक शून्यवाद का राजपथ ब्रह्माद्वैतवादियों का चंद्रमणपथ बन गया था। किन्तु द्वैतवादियों का यह केवल भ्रममात्र है क्योंकि वाचस्पति मिश्र ने मन्मरीचिनिधय जैसे विपरीत प्रत्यय-प्रवाह को अशन्मूलता में बचाकर शन्मूलता प्रदान की किन्तु उसका विषय बाधित होने के कारण एवं सर्वधाधा-बधि अधिष्ठान तत्त्व की सत्यता और स्मरता दिखाकर द्वैतवाद एवं शून्यवाद के प्रभाव-क्षेत्र पर विचरण करता हुआ भी ब्रह्माद्वैतवाद जैसे ही जीवना में अत्यन्त दूर निकल गया जैसे कि जमुसेना से घोर संग्राम करना हुआ विश्रान्त थोड़ा एक क्षण में जमुभूमि को लांघ कर अपने साम्राज्य में विजय वज्रयन्ती फहरा रहा हो।

शून्यवाद समीक्षा

माध्यमिक बौद्ध के शून्यवादधर्म का निराकरण भाष्यकार ने यह कहकर उपेक्षित कर दिया है कि शून्यवादधर्म किसी भी प्रमाण की कमौटी पर खरा नहीं उतरता । अतः बिना प्रयास के ही उसका खण्डन हो जाता है तब उसके निराकरण में किसी प्रकार के योगदान की आवश्यकता नहीं ।^{१३} शून्यवाद क्या है ? वह सर्वप्रमाण-प्रतिपिद्ध कैसे है ? बिना प्रयास के उसका निरास क्योंकर होगा ? इस प्रकार के सभी प्रश्नों का विशद विवरण वाचस्पति मिश्र ने करते हुए सकावतारमूय-सूचित^{१४} शून्यवाद का वही स्वरूप स्थिर किया है जिसके लिए आजकल के प्रायः पाश्चात्य गवेषक आचार्य शंकर पर आरोप लगाया करने हैं कि शून्य का अर्थ वे नहीं जानते थे । किन्तु उन्हें वाचस्पति के द्वारा प्रस्तावित मूल माध्यमिक भाषा में ही शून्यवाद का स्वरूप देखना चाहिए । शून्यवाद प्रमाता प्रमाण, प्रमेय, प्रमिति—इस चतुर्वर्ष का विद्रोही ही नहीं किसी प्रमाण को सहन भी नहीं करता । मल्लिपेण ने शून्यवाद के अघटित स्वरूप पर विचार करते हुए कहा है कि बिना प्रमाणों के शून्यवाद की सिद्धि कैसे होगी ? मानागिक मर्यादा के बाहर कुछ कहना कब तक अपना या अपने विषय का स्वरूप बनाय रख सकता है ?^{१५}

शून्यवाद के स्वरूप का वर्णन करते हुए प्रमाणवास्तिक में कहा गया है—

‘इदं धरतु बलायात यद् अवन्ति विपरिचित ।

यथा-यथाऽर्थादिचरन्त्यन्ते विविचरन्ते तथा तथा ॥’^{१६}

शब्द सामर्थ्य के समान वस्तु का भी एक निश्चित सामर्थ्य होता है, स्वभाव होता है, स्वरूप होता है—इस धारणा के विरुद्ध शून्यवाद का अत्यन्त विद्रोहान्मक पक्ष है । उसका कहना है कि किसी भी वस्तु का स्वरूप सन् या असत् की मर्यादा में नहीं बाँधा जा सकता, क्योंकि सत् मानने से उसका बाध या अन्यथाभाव सम्भव नहीं और असत् मानने से किसी प्रकार की कार्यक्षमता नहीं रहती । वारिगुणों के द्वाप स्थापित प्रमाणप्रक्रिया से मत या असत् ही स्वरूप बनाया जा सकता है, जैसा कि वाचस्पति मिश्र ने न्यायभाष्यकार के शब्दों में कहा है—सत्सदिति गृह्यमाण यथाभूतमविपरीत तत्त्व व्यवस्थाप्यते । असत्त्वासदिति गृह्यमाण यथाभूतमविपरीत तत्त्व व्यवस्थाप्यते ।^{१७}

अर्थात् सन् की सत्ता और असत् की असत्ता ही वस्तु का स्वरूप माना जाता है जिसे प्रमाणों के द्वारा व्यवस्थापित करने हैं । इसी का नाम विचारासहत्व है । किन्तु किसी वस्तु के वास्तविक स्वभाव को जानने के लिए वस्तुस्वभाव को जब परखा जाता है तब वह सर्वथा विचारासहत्व ही ठहरता है । पदार्थों की गहराई में जितना ही अधिक उतरा जाय, उसका वह रूप सर्वोपाख्या से दूर होता है । यही अनुपाख्यस्मृता या विचारासहनीयता शून्य तत्त्व है, यही नयता है, यही सर्व वस्तुओं का मौखिक स्वरूप माना जाता है ।

वाचस्पति मिथ के कथन का आशय है—जलगत माधुर्य के आधार पर उसे मधुर कहा जाता है, इसी प्रकार प्रत्येक धर्म अपने विशेष धर्म के द्वारा निरूपित हुआ करता है। धर्म को ही स्वभाव माना जाता है। 'स्वभाव' शब्द 'स्वस्य भावः धर्मः'—इन अर्थ में निष्पन्न हुआ है। धर्म का धर्मों के साथ सम्बन्ध कुछ लोगों ने भेद, कुछ ने अभेद, कुछ ने भेदाभेद माना है। भेदाभेद शून्यत्व का भी—शून्यत्व भी एक धर्म है, स्वभाव है, जिसके आधार पर शून्य स्वलक्षण तत्त्व का उपाख्यान किया करते हैं। विचारसहस्र भी एक स्वभाव है जो कि अपने में स्थिर है। यदि रथ को रथ हम इसलिए नहीं कह सकते कि रथ नाम की वस्तु विचारों से सिद्ध नहीं होती, तो उसी प्रकार शून्यता का भी अस्थिर, असिद्ध स्वरूप हो जाने पर शून्य को शून्य कैसे कह सकेंगे ? इस प्रकार की अस्थिरता को असौम्य बना देने पर मनुष्य का व्यावहारिक जगत् से निकर आध्यात्मिक जगत् तक का समस्त व्यवस्थापन असम्भव हो जाता है। अतः इस प्रकार के शून्यवाद से क्या लाभ कि जिससे विश्व अव्यवस्थित होकर शून्य हो जाय ? फलतः शून्यवादी को भी विचारसहनीयता का कुछ मर्यादा-बन्धन अवश्यक करना होगा। कुछ प्रमाणों की सत्ता एवं उन प्रमाणों से प्रमित पदार्थों का अवश्य मानना होगा। उनमें से किसी प्रमाण के द्वारा शून्यता को भी प्रमाणित करना होगा किन्तु शून्यवादी इसके लिए तैयार नहीं। अतः विश्व की विचारानुहता के साथ स्वयं अपने विद्वान्त के प्रतिपादन एवं साधन की उसे स्वीकृति नहीं मिल सकती।

वाचस्पति मिथ ने शून्यवादी को निषेधप्रियता पर आक्षेप करते हुए कहा है^{११} कि किसी वस्तु का निषेध प्रारम्भ के लिए भी आवश्यक है कि किसी सत्याधिष्ठान में आरोपित वस्तु का निषेध करें। मुक्तिरजतादि स्थलों पर यही देखा जाता है कि शक्ति वादि सत्याधिष्ठानों में आरोपित ज्ञानादि का निषेध किया जाता है, निरधिष्ठाननिषेध सम्भव नहीं। अतः शून्यवादी को भी प्रमाण और प्रमेय की सत्ता का निषेध करने के लिए किसी सत्याधिष्ठान में आरोपित वस्तु का निषेध करना आवश्यक है। किन्तु वैसा करना उसकी शक्ति के बाहर है। अतः शून्यवाद एक ऐसे शब्दों का खोखला-भा कनेचर मात्र रह जाता है, जिसका अर्थ है—कुछ भी नहीं।

प्रतीत्यसमुत्पादवाद की आलोचना

बौद्धजगत् के सभी निकाय प्रतीत्यसमुत्पादवाद के पक्षपाती पाये जाते हैं। केवल पक्षपाती ही नहीं, उसने उसे जगत्-नर्जन्त-प्रक्रिया का एक मात्र वैज्ञानिक सापेक्ष हेतु-प्रत्ययाश्रित केन्द्र माना है। सूत्रकार ने इस विषय में केवल दशस्तर प्रत्ययस्त्र अर्थात् परस्पर की निर्भरता ही दिखाई है^{१२} जो कि बौद्धपक्ष का गुण पक्षान्तर में दोष रूप से प्रतीत होता है। भाष्यकार ने प्रतीत्यसमुत्पादवाद का शास्त्र कनेचर दूर में प्रस्तुत करते हुए चेतन की निरपेक्षता के कारण उसकी असंघटिताकारता सूचित कर दी है।^{१३}

किन्तु आचार्य वाचस्पति मिथ ने इस कनेचर का समीप से ही नहीं, अन्तः-प्रविष्ट होकर गम्भीर अध्ययन किया है और उसकी ऐसी अन्यन्त स्पष्ट एवं सीमंतपध-पोषिणी व्याख्या प्रस्तुत की है कि उस प्रकार का विवेचन और विश्लेषण शायद ग्रन्थों

एव उनके अनुव्याख्यानो म भी उक्त न ही होता । वाचस्पति मिश्र के द्वारा सजाये गये प्रतीत्यसमुत्पाद के विमलपरिभन माल्यवर का थोडा मा स्वरूप प्रदर्शित करना अनुचित न होगा ।

प्रतीत्यसमुत्पाद के दो प्रकार के शृंखलास्वरूप प्रदर्शित किये गये थे—(१) हेतुमत् की प्रथम शृंखला (२) प्रत्यय और प्रत्ययी की अपर धारा । अर्थात् प्रतीत्य समुत्पाद दो कारणो से उत्पन्न होता है—(१) हेतुपरिविध मे तथा (२) प्रत्ययोपरिविध से । काय की उत्पत्ति मे जिम प्रकार हेतु की अनिवार्यता है उमी प्रकार प्रत्यय की भी । हेतु और प्रत्यय दोना म केवल इतना अंतर है कि हेतुपरिविध मे हेतु एकाकी ही उमी प्रकार के दूसरे हेतु को जन्म दे डालता है जैसे कि बाह्य वस्तुओ मे अकुर से पन पत्र से काण्ड काण्ड से नाल नाल मे गम गम से शूक शूक से पुष्प और पुष्प से फल की सृष्टि होनी है तथा अध्यात्म मे जैसे अविद्या हेतु मे मत्कार सम्कारहेतु मे विज्ञान विज्ञानहेतु से नामरूप नामरूपहेतु मे पञ्चायतन पञ्चायतनहेतु से स्पर्श स्पर्शहेतु से वेदना वेदनाहेतु से तृष्णा तृष्णाहेतु मे उपादान उपादानहेतु मे भव भवहेतु से जाति जातिहेतु मे जरा, मरण शोक परित्रेदना दुःख दौमनस्य आघाम प्रकाश मे आते हैं । दूसरा कारण प्रत्ययोपरिविध है । प्रत्ययोपरिविध सज्जनीय विजानीय सामग्री-सापेक्ष होकर कायक्षण को जन्म देता है एकाकी नहीं जैसे मृत्तिका जल वायु उष्मा आदि प्रत्ययवय मिलकर बीज को वह अंतिम क्षण प्रदान करते हैं जिममे अकुर उत्पन्न होता है । इस कारण मनुदाय म पृथ्वी धातु से अकुर मे काठिय जल मे स्निग्धता तेज से परिपक्वता वायु से प्रादुर्भाव सामग्य जिसमे कि मजरी का बहिर्निगमन होता है और आकाशधातु से अनावरणरूपता प्राप्त होती है । और ऋतु के प्रभाव से बीज को कोमलता प्रौढता परिपक्वता उत्तरोत्तर प्राप्त होनी आनी है । इसी प्रकार शरीर मे पृथ्वी धातु से काठिय जल से स्निग्धता तेज से परिपक्वता वायु मे प्रमवाहता आकाशधातु से अनन्तरूपता प्राप्त होती है । और ऋतु के प्रभाव से शरीर मे प्रौढता आदि परिणाम प्राप्त हात हैं । हेतुजा और प्रत्ययो की परम्परा मे कितो प्रकार चेतन की अपेक्षा नहीं देखी जाती न उत्पादक मे और न उत्पाद मे । अतः अतः अनिरूपेण जडरूप हेतु तथा प्रत्यय के प्रवाह से विश्व की सृष्टि हो जाती है ।”

बौद्धा ने इस प्रतीत्यसमुत्पादवाद या सापेक्षतावाद का खण्डन करते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है^{११} कि जब तक मायात या परम्परा से चेतन का सहयोग प्राप्त न हा तब तक केवल जडवग त्रिशाशील नहीं हो सकता । कुसूलस्य बीज अकुरोत्पादन मे तब तक समय नहीं होता जब तक कि कृपीवल् बेत का कण व परिष्कार न्हा करता । मत्तिका या तन्तुओ से घट या पट तब तक उत्पन्न नहीं होने जब तक कि कुनाल या कुवि द सक्रिय नहीं होते । इसी प्रकार चेतन सहयोग के बिना अविद्या आदि हेतु या पृथ्वी आदि प्रत्यय अपना-अपना वाग करने म समय न्हा हो सकने । बौद्धाण चेतन या आत्मा की सत्ता नहीं मानते । उनके प्रतीत्यसमुत्पादवाद रूप का निर्वाह सम्भव नहीं । अतः पुदगल, विज्ञान आदि शब्दा से प्रतिपादित तन्त्र अवश्य चेतन आत्मा सिद्ध होता है । उसके बिना भूव शरीर मे प्रच्युति और उत्तर शरीर मे प्रतिस्थापि का होना सम्भव नहीं । दुःख, दौम-

नस्यादि की उपलब्धियाँ भी केवल जड़ विज्ञान नहीं कर सकता। काष्ठ को छिदाग्र्य दुःख एवं दाहजन्य दुःख की उपलब्धि यदि हो जाय तब उसे कौन छिन्न या दग्ध कर सकता। यदि चतन्य-सहयोग के बिना अविद्यादि हेतुचक्र के द्वारा ही कार्य का निर्वाह मान लिया जाय तब सभी शरीर एक जैसे होने चाहिए, उनमें अब अन्तर क्यों होगा ? भोक्ता चेतन के अदृष्ट से अनुप्राणित होकर भूतप्रत्य या अविद्यादि हेतु अवश्य विविध शरीरों की रचना में सफल हो सकते हैं, किन्तु बौद्ध-सिद्धान्त में कोई भोक्ता या कर्ता नहीं माना जाता तब कौन किस कार्य में प्रवृत्त होगा और क्यों होगा ? ज्ञान करने वाला जब कोई नहीं तब इच्छा भी कैसे होगी ? प्रयत्नशील कौन होगा ? क्रिया में प्रवृत्ति किसकी होगी ? प्रवृत्ति और निवृत्ति का सम्पूर्ण चक्र अस्त-व्यस्त होकर रह जायेगा। यवबीज में यवानुर ही क्यों ? कदली-प्रस्थ से वट, वटघाना से आम्र, आम्रबीज से मधूक, मधूक बीज से कपित्थ की उत्पत्ति की सम्भावना को स्वीकार किया जाना चाहिए। तब तो सृष्टि की व्यवस्था का समस्त चक्र विफल होकर रह जायगा।

इस प्रकार प्रतीत्यसमुत्पादवाद की आलोचना में जो युक्तियाँ वाचस्पति मिश्र ने 'भामती' निबन्ध में प्रतिपादित की हैं, उनके लिए वेदान्तजगत् सदैव उनका ऋणी रहेगा।

वैनाशिकसम्मत त्रिविध असंस्कृत धर्मों की आलोचना

वैनाशिकों के त्रिविध असंस्कृत धर्मों अर्थात् प्रतिगन्धानिरोध, अप्रतिगन्धानिरोध और आकाश के विषय में वैनाशिक प्रक्रिया की आलोचना करते हुए मूत्रकार ने केवल अप्राप्ति दोष दिया है।^{१३} 'अप्राप्ति' शब्द का अर्थ शंकर ने बताया है 'असम्भव'।^{१४} वमुत्पन्ध के अभिधर्मकोप आवि में चर्चित प्रतिगन्धानिरोध की अपेक्षा शंकरभाष्यवर्णित में स्वरूप कुछ भिन्न-भा प्रतीत होता है। शंकर के अनुसार अप्रतिगन्धानिरोध वही है जिसे स्वाभाविक मंगुस्ता या क्षणविनाश समझा जाता है।^{१५} यदि स्वाभाविक क्षणविनाश की अपेक्षा अप्रतिगन्धानिरोध का कोई दूसरा स्वरूप है तब वह स्वरूप क्या है ? उसका निराम किन युक्तियों में किया जा सकता है ? इन प्रश्नों का उत्तर वाचस्पति के शब्दों में खोजने में पहले प्रतिगन्धानिरोध और अप्रतिगन्धानिरोध का मौलिक अर्थ जानने का एक लघु प्रयास किया जा रहा है।

वमुत्पन्धु ने सभी पदार्थों को दो भागों में विभक्त किया है—(१) नाम्नव (२) अनाम्व। नाम्नव के पदार्थ हैं जो रागद्वेषादि आन्धवों (भलों) में युक्त होते हैं। आन्धवों से रहित पदार्थ अनाम्व कहलाते हैं। मार्गमत्त्व को छोड़कर सभी हेतु प्रत्ययजनित संस्कृत धर्म नाम्नव होते हैं। मार्गमत्त्व तथा विविध असंस्कृत धर्म अनाम्व माने गये हैं। त्रिविध असंस्कृत धर्म हैं—(१) आकाश (२) प्रतिगन्धानिरोध (३) अप्रतिगन्धानिरोध। जिस प्रकार आकाश अनावृत्तिमात्र, असंस्कृत और अनुत्पन्न है, उसी प्रकार प्रतिगन्धानिरोध और अप्रतिगन्धानिरोध—ये दोनों भी असंस्कृत हेतु प्रत्यय अनावृत्ति या अनुत्पन्न माने जाते हैं। प्रत्येक नाम्नव धर्म का पृथक्-पृथक् चिन्मय प्रतिगन्धानिरोध कहलाता है।^{१६} प्रतिगन्धानिरोध का अर्थ है सर्वातिशयिनी परा प्रजा तथा उनके द्वारा

किया गया वंशों का निरोध प्रतिमस्यानिरोध कहलाता है।" भावी माश्रव धर्मों की उत्पत्ति का विरोधी अप्रतिमस्यानिरोध कहलाता है।

गम्भीरतापूर्वक विचार करने पर प्रतीत होता है कि विद्यमान दुःख को (अज्ञान-माश्रव द्वारा) ज्ञान में नष्ट करना और भावी दुःख को उत्पन्न न होने देना, इन दो उद्देश्यों की सिद्धि करने के लिए वदन्त जगन् अज्ञान का विनाश करना चाहता है। अज्ञान के नष्ट हो जाने पर अज्ञानजन्य दृष्ट दुःखों का विलोप होता है और अस्मिता, राग, द्वेष के न रहने के कारण भावी दुःखों का प्रादुर्भाव कभी नहीं होता। इन दोनों अवस्थाओं का नाम मोक्ष माना जाता है। एक यदि वर्तमान दुःख को निरोधावस्था है तो दूसरी भावी दुःख की अनवसारावस्था है। निरोध का अर्थ यदि वैशेषिकमन्मत ध्वस पदार्थ माना जाता है तब ये दोनों ध्वस फिर ध्वस्त नहीं होंगे। अतः नित्य मोक्ष की प्राप्ति हो जाती है। इन दोनों अवस्थाओं को योग और क्षेम शब्दों से भी कहा जाता है। अनिवृत्त दुःख की निवृत्ति योग और उभ निवृत्ति का संरक्षण अर्थात् किसी भी भावी दुःख को उत्पन्न न होने देना क्षेम कहलाता है।

अब सोचना यह है कि वैशेषिकमन्मत ध्वस पदार्थ अन्य माना जाता है, बौद्धभाषा में उसे सत्कृत कह सकते हैं, तब कविन दोनों ध्वस पदार्थ असत्कृत कैसे होंगे? यहाँ अवश्य यह है कि प्रतिमस्या निरोध और अप्रतिमस्या निरोध दोनों में निरोध शब्द कुछ भ्रामक, कुछ अस्पष्ट मत-मतान्तरों के होने का कारण से आवृत्त-वा प्रतीत होता है। बौद्ध-चिन्तन के अनेक स्तर और वही-कहीं पर विरोधी मतवाद इसके उत्तरदायी हैं। उनमें नित्य पदार्थ मानने वाला सर्वास्तिवाद पञ्चादुभावो माध्यमिक आदि के चतुर्विक् सत्तावाद से किसी अज्ञातक्षेत्र (चीन) में विलुप्त-भा होकर रह गया। 'अभिधर्ममहाविभाषाशास्त्र' के अनुसार प्रतिसंख्यानिरोध निर्वाण का दूसरा नाम है।^{१३} यह एक नित्य, स्थिर, गान्त पद है। जो पद प्रतिसंख्यारूप पर प्रज्ञा के द्वारा अभिव्यक्त मात्र हुआ करता है। सत्कारमश्रद्धा से उत्पन्न दूर वह पद है। और अप्रतिसंख्यानिरोध एक क्लेश-राशि का वह प्रागभाव है जिसका विनाश कभी नहीं होता। इस प्रकार दोनों नित्य स्थिर तत्त्व हैं, असत्कृत हैं, अविशुद्ध हैं और मोक्ष की परिभाषा के अन्तर्भूत हो जाते हैं।

'अभिधर्ममहाविभाषाशास्त्र' में कहा गया है कि "प्रतिमस्यानिरोध सभी धर्मों में श्रेष्ठ धर्म सभी गन्तव्यों में सर्वातिशायी गन्तव्य, सब वस्तुओं में लोकोत्तर वस्तु, सभी विवेकों में सर्वश्रेष्ठ विवेक, सभी उपलब्धियों में महत्तम उपलब्धि है। किन्तु इस सर्वातिशायी धर्म, निर्वाण या प्रतिसंख्या निरोध का आशय क्या है? यह सृष्टि में प्राप्त होकर रहता है या उसमें परे रहता है?"

इसका उत्तर भी 'अभिधर्ममहाविभाषाशास्त्र' में दिया गया है— 'प्रतिसंख्या-निरोध न तो स्वन्वो से पूर्ण अभिन्न है और न पूर्णतः भिन्न, किन्तु इसका स्वभाव विभक्त स्वधर्मों (माश्रव धर्मों) से भिन्न है।"^{१४}

शाकरभाष्य के अनुसार बुद्धिपूर्वक भावों (वदार्थों) का विनाश ही प्रतिमस्या निरोध का अर्थ है।^{१५} किन्तु वाचरपति मिथ के मत से से 'प्रतिसंख्या' शब्द ही वंशज-आदि भावों के विनाश को बतला देता है। अर्थात् सन्तमिम वंशजसन्त करोमि सन्त वंशजराशि

मात्रयामि—इत्याकारिका जिस प्रज्ञा का क्लेशावरण के विनाशक्षण से पूर्व उदय होता है, वह क्लेशावरणनाशिका प्रज्ञा प्रतिसंख्या कहलाती है।^{१*} इस प्रकार क्लेशावरण के विनाशक क्षण से पूर्व क्लेशावरणप्रतीया बुद्धि प्रतिसंख्या है। उन पूर्वक्षण में विद्यमान बुद्धि के द्वारा उत्तरक्षण में होनेवाला क्लेशावरणों का विनाश प्रतिसंख्यानिरोध है।

इस प्रकार प्रतिसंख्यानिरोधरूप निर्वाण सर्वास्तिवादियों का वही अनुत्पन्न अप्रध्वनी, नित्य सत्त्व ही सिद्ध हो जाता है।

प्रतिसंख्यानिरोध, अप्रतिसंख्यानिरोध आदि आलोच्य विषयों की यथावत् व्याख्या करने के पश्चात् वाचस्पति मिश्र ने उनकी आलोचना इन प्रकार की है—^१—प्रतिसंख्यानिरोध का विषय क्लेशावरणों की मन्तति है अथवा सन्तानी क्षण है। मन्तान का निरोध सम्भव नहीं क्योंकि हेतुफलभाव में अर्थात् कार्यकारणभाव से व्यवस्थित सन्तानी (क्षण) ही उत्पत्तिविनाशधर्म माने हैं, न कि मन्तान। मन्तान का निरोध इसलिए भी नहीं बन सकता कि जिस अन्त्य मन्तानी (क्षण) के निरोध से मन्तान का निरोध होगा वह सन्तानी यदि किसी फल का आरम्भ करता है तो वह अन्य मन्तानी क्षण नहीं होगा, और यदि किसी फल का आरम्भ नहीं करता है तो वह अन्य मन्तानी अर्थ क्रियाकारितारूप सत्ता के अभाव से असत् कहलायेगा। इस अन्त मन्तानी को पदा करने वाला पूर्व सन्तानी भी अन्त होगा और इस परम्परा में सभी मन्तानी असत् सिद्ध होंगे। इन अन्त सन्तानियों (क्षणों) का समुदायरूप सन्तान भी अन्त होगा तो फिर प्रतिसंख्या से किनका निरोध होगा? यदि सजातीय सन्तानों के हेतुफल भाव को मन्तान मानकर उसके मध्य में विजातीय मन्तानी क्षण की उत्पत्ति हो मन्ताननिरोध माना जाये और इन विजातीय सन्तानी का उत्पादक क्षण ही मन्तान का अन्तिम क्षण माना जाये तो त्व-विज्ञान-प्रवाह में रसादि विज्ञान के उत्पन्न होने पर त्व-विज्ञान मन्तान का उच्छेद हो जायेगा। इस प्रकार मन्तानोच्छेद कथमपि सम्भव नहीं।

विज्ञान की क्षणप्रध्वंसिता की आलोचना

विज्ञान की क्षणप्रध्वंसिता के गण्डन में सूत्रकार ने कहा—‘अनुस्मृतेष्व’ (ग्र० सू० २।२।२५) अर्थात् स्थिर पक्ष में ही स्मृतिज्ञान सम्भव हो सकता है—क्षणिक पक्ष में नहीं। आचार्य गंडर इनका स्पष्टीकरण करते हुए कहते हैं—^२ कि अनुभव के पश्चात् होनेवाले ज्ञान को अनुस्मृति शब्द से कहा जाता है। वह (अनुस्मृति) तभी हो सकती है जबकि अनुभव करनेवाला व्यक्ति ही स्मरण करनेवाला हो क्योंकि ‘अ’ के द्वारा अनुभूत वस्तु का स्मरण ‘व’ नहीं कर सकता। यदि दोनों ज्ञानों का कर्ता एक नहीं तब ‘अहमदोऽहमिदं पश्यामि’—इस प्रकार का करण नहीं बन सकता। दूसरी बात यह भी है कि अनुस्मृति का अर्थ प्रत्यभिज्ञा भी होता है और प्रत्यभिज्ञा ज्ञान पूर्वानुभवकर्ता व्यक्ति को ही हुआ करता है, क्योंकि अनुभव और स्मरण दोनों में एक ही ‘अहम्’ अर्थ अनुभूत प्रतीत होता है। वैशेषिक यदि कहना चाहें कि अनुभवकर्ता ज्ञानक्षण का सजातीय और सद्गुण क्षणान्तर का अनुस्मर्ता हो सकता है, तो यह भी नहीं कह सकते क्योंकि नादृग्ग्रहण दो मध्य पदार्थों के एक काल में दर्शन में हुआ करता है। इसकी सिद्धि के लिए यदि कोई

पूर्वोत्तर क्षण का ग्रहीता एक माना जाता है तब उसे स्थिर मानना होगा और इस प्रकार क्षणभगवाद समाप्त हो जायेगा।

मूत्रकार के अनुस्मरणदोष से बढ़कर प्रत्यभिज्ञा दोष पर भाष्यकार क्या गये, इसका समाधान करने हुए वाचस्पति मिश्र ने यह स्मरण दिलाया है कि सादृश्यनिवन्धन-स्मरण की उपपत्ति करके बौद्ध विद्वाना ने उग दोष का निराकरण^{४३} कर दिया था। प्रत्यभिज्ञा का उपपादन सादृश्य के आधार पर सम्भव नहीं क्योंकि पूर्व-उत्तर क्षण और उनके सादृश्य की विषय करने वाले त्रिमी तृतीय स्थिर विज्ञान को मानना होगा। ऐसा मानने पर क्षणभगवाद समाप्त हो जाना है। वाचस्पति मिश्र ने मूत्र-भाष्य में भी आगे बढ़कर क्षणभगवाद की तीखी आलोचना कर डाली है।^{४४} ज्ञान इच्छा, यत्न और प्रवृत्ति—ये चारो पदार्थ किसी विषय में एक ही आत्मा के दखे जाते हैं। किसी वस्तु विशेष का जिसे अनुभव हुआ है उसे ही स्मरण होता है, उसके ग्रहण के लिए वही यत्नशील होता है और वही उसे प्राप्त करता है जैसा कि स्वयं बौद्धाचार्यों ने प्रमाण का व्यापार माना है। प्रदर्शन, प्रवर्तन और प्रापण तीनों ही प्रमाण के व्यापार माने जाते हैं किन्तु अधिक विज्ञान पक्ष में द्रष्टा काई और, प्रयत्नमान काई दूसरा और प्रवर्तमान कोई तीसरा, प्रापक चौथा, यह प्रक्रिया सर्वथा भोक्त्रविच्छेद है। यदि कहा जाये कि सभी ज्ञानों के विषय दो प्रकार के होते हैं—ग्राह्य और अध्यवसेय,^{४५} उनमें ग्राह्य विज्ञान का व्यापार होता है किन्तु अध्यवसेय बाह्य हुआ करता है, तब तो स्मरण आदि की उपपत्ति हो जाती है और प्रश्नोत्तर का भी निर्वाह हो जाना है और बाह्यार्थ प्रसिद्धि का भी सामञ्जस्य हो जाना है, तो यह भी नहीं कह सकते^{४६} क्योंकि अध्यवसेयाकार ग्राह्याकार से भिन्न है या अभिन्न? यदि भिन्न है तो वह जानाकार न होकर विषयस्थानीय भिन्न पदार्थ हो जाता है, यदि अभिन्न है तब स्मरण, प्रत्यभिज्ञान, प्रश्न प्रतिवचन आदि की एकवाक्यता का निर्वाह नहीं हो सकता। 'सांय देवदत्त' आदि विभिन्न शब्दों के द्वारा एक तत्त्व का उपस्थापन सम्भव नहीं। बौद्ध रीति में किसी भी शब्द का सम्बन्ध स्वलक्षण के साथ न होकर सामान्य लक्षण के साथ हुआ करता है, जैसा कि सीमासङ्गण व्यक्ति के साथ शब्द का सम्बन्ध जोड़ने में आनन्त्य और व्यभिचार आदि दोषों की प्रवृत्ति बतलाकर आहुति या आति में शक्ति माना करने हैं, उसी प्रकार अनन्त व व्यभिचरित स्वलक्षण के साथ शब्द का सम्बन्ध कैसे होगा? सामान्य लक्षण के साथ ही शब्द का सगतिग्रहण सम्भव हो सकता है, जैसा कि धर्मकीर्ति ने कहा है—

अशक्यसमयो ह्यात्मा शुद्धादीनामनन्तमाक् ।

तेषामत स्वसर्वित नाभिजल्पानुपयिणी ॥

अत 'तन' पद और 'इदम्' पद—दोनों उन एक स्वलक्षण तत्त्व को कहने में सर्वथा असमर्थ हैं, फिर तो प्रत्यभिज्ञा की उपपत्ति बौद्ध भिद्वान्त में कथमपि नहीं हो सकती। वसुवन्ध ने आत्मा और धर्म का भी ज्ञान में जो उपचार, आरोप या अभ्यास माना है वह भी सम्भव नहीं क्योंकि अध्ययन में आधार का ज्ञान परम आवश्यक है। शक्ति का ज्ञान न होने पर रजत का अध्ययन, रज्जु का ज्ञान न होने से मर्माभ्यास आदि कभी देने नहीं

जाते। आधार का ज्ञान और आधेय का स्मरण एक व्यक्ति को ही होना चाहिए। बौद्ध-सिद्धान्त में एक क्षण दो वस्तुओं का ग्रहण नहीं कर सकता। तब आरोप कैसे सम्भव होगा? धर्मारोप और आत्मारोप या इसी प्रकार के किसी अन्य आरोप पदार्थों का सामञ्जस्य तभी बन सकता है जबकि कोई सत्याधिष्ठान सम्भव हो सके। इस प्रकार के अधिष्ठान की सत्ता भी योगाचार नहीं मान सकता। अवधिष्ठित अधिष्ठान के बिना आरोप या धर्मज्ञान या तो होगा ही नहीं या मदैव के लिए स्थिर रह जायेगा, क्योंकि सत्याधिष्ठान के ज्ञान से आरोपित की निवृत्ति हो सकती है, उसके न होने पर भ्रम की निवृत्ति कैसे होगी? योगाचार मत में ज्ञान की सत्ता भी परतन्त्र मानी जाती है, परमायं नहीं।^१ अतः उसे भी अधिष्ठान नहीं माना जा सकता। इस प्रकार आचार्य वाचस्पति मिश्र ने योगाचार मत की लीखी आलोचना कर डाली है। अपने पूर्ववर्ती धर्मोत्तराचार्य तक के प्रायः सभी बौद्धाचार्य इनकी आलोचना-दृष्टि से अछूते नहीं रह पाये हैं। कहीं-कहीं पर योगाचार के साथ सौन्प्रान्तिक प्रक्रिया का सम्मिश्रण वाचस्पति मिश्र ने जानबूझकर किया है, जैसेकि ग्राह्य और अध्यवसेय आकारों का स्पष्टीकरण करते हुए ग्यायविन्दु की व्याख्या में धर्मोत्तराचार्य प्रतिपादित जैली का अन्तर स्पष्ट दिखायी देता है, क्योंकि धर्मोत्तराचार्य समानसन्तति के ज्ञानीय क्षणान्तर को अध्यवसेय आकार मानते हैं और वाचस्पति मिश्र ने उनके स्थान पर ग्राह्य वस्तु को अध्यवसेय कह दिया है, जैसाकि सौन्प्रान्तिकों की दृष्टि है, योगाचार की नहीं।

कुछ ऐसा जान पड़ता है कि सर्वास्तिवाद का वर्गीकरण उस समय तक असंकीर्ण नहीं हो पाया था। वसुधन्वु के व्याख्याता यशोमित्र ने 'स्फुटार्थी' में अपने को सौन्प्रान्तिक कहते हुए भी योगाचार की परम्परा का अनुसरण किया है। इस समय के समान उदयन के समय भी ऐसे विद्वानों की विरलता ही रह गयी थी जो कि उनके समान बौद्धसिद्धान्ताभिज्ञान में पटुता रखते हों। 'आत्मतत्त्वविवेक' की व्याख्या करते हुए रघुनाथ गिरोमणि ने 'ज्ञान श्री'^{२६} शब्द की व्याख्या स्तनकीर्ति के गुरु ज्ञानश्री के लिए न करके योगिक शब्द मानकर 'ज्ञानमेव श्री धनम् एषां वे ज्ञानश्रियः, विज्ञानैकधनाः' कर डाली है।^{२७} उदयनाचार्य तक के विद्वानों का निष्क्रान्त परिवोध उत्तरोत्तर मिथिल-ना होता गया, जैसाकि स्वयं उदयनाचार्य ने कह दिया था—

‘ह्यासदसंनतो ह्यासः सम्प्रदायस्य मीयताम्’

विज्ञानवाद-समीक्षा

विज्ञानवादी ग्राह्य वस्तु का अपलाप करके केवल विज्ञान की सत्ता सिद्ध करता है।^{२८} ग्राह्यवस्तु का निरीक्षण और परीक्षण वाचस्पति मिश्र ने इस रूप में किया है जिसमें कि भाष्य का पूरक रूप 'भामती' को बनाया जा सके। शबर स्वामी ने कहा है कि यदि ज्ञान और ज्ञेय को थोड़ी देर के लिए हम अभिन्न मान भी लें और यह अनिवार्य हो जाये कि दोनों में ने एक तत्त्व मानना होगा तब भी ज्ञान का अपलाप बन ही कर दे, विषय का नहीं कर सकते।^{२९} उर्मा दृष्टता की ओर संकेत करते हुए मूदवार ने कहा है— 'उपनयनेः'।^{३०} वाचस्पति मिश्र ने कहा है^{३१} कि प्रमाणों के आधार पर ही मदमन् की

व्यवस्था की जाती है। दृष्ट के आधार पर अदृष्ट की कल्पना सम्मकार किया करने है। लौकिक प्रकाश को देखकर उसकी प्रकाशकता के समान प्रकाशक भाव की कल्पना विज्ञान में की जाती है। लौकिक प्रकाश के न होना पर या न मानने पर विज्ञानगत प्रकाशता का निरूपण कभी नहीं हो सकता। स्वप्नदर्शन के आधार पर यह कहा जाता है कि विज्ञान में भिन्न विज्ञेय की सत्ता मानना निरर्थक है। किन्तु स्वप्न में पदार्थों का भान तभी हो सकता है जबकि जाग्रत् में उनका अनुभव किया गया हो। कुमारिलभट्ट ने स्पष्ट कर दिया है कि जाग्रत्प्रपञ्चदर्शन से अन्य मस्कार स्वाप्नपदार्थप्रतिभान में सहायक होने है। प्रमाता, प्रमाण, प्रमेय, प्रमिति—इन चारों की व्यवस्थित कक्षाएँ एक में नहीं समा सकती। विज्ञानवादी के पास एक ही विज्ञानग्रन्थ है, उसे यदि प्रमाणा मानता है तब अवशिष्ट तीन विधाओं का समाधान कैसे होगा? यदि विज्ञान को प्रमिति मानने है तब दूसरे भेदों की समस्या का समाधान नहीं हो पाना। वित्ति (विज्ञान) की सत्तामात्र से वेदना (अनुभूति, उपलब्धि) सम्भव नहीं।^{१४} किन्तु बाह्य विषय अपने रूप में लाकर या अपने रूप का प्रतिबिम्ब डालकर ही उसे अनुभूतिस्वरूपता प्रदान करता है। विषय के न होने पर ज्ञान नहीं जैसा है, उसकी सत्ता किसी काम की नहीं।

एक ज्ञानरूपी दर्पण जब कर्ता, कर्म और साधन—तीनों के साथ सम्बन्ध स्थापित करता है तब कहीं वह विषय प्रकाशन में समर्थ होता है। एकमात्र विज्ञान किसी अन्य के साथ सम्बन्ध स्थापित नहीं कर सकता। तब किसके लिए, किस साधन के द्वारा और किम वस्तु का प्रकाश करेगा। कर्ता, कर्म और करण—तीनों के म्यानों की पूर्ति एकमात्र किया नहीं कर सकती। न उसका उदय ही हो सकता है और न प्रकाश। स्वप्नदृष्टि द्रष्टा, साधन और दृश्य के न होने पर किसकी और क्योंकर होगी? भ्रममयलों पर भ्रमज्ञान भी विषय, अधिष्ठान एवं ज्ञाता के बिना नहीं हो सकता। प्रकाशस्थल पर विषय की विद्यमानता न होने के कारण ही उसे भ्रम कहा जाता है किन्तु सभी ज्ञान ऐसे नहीं होते। अबाधित वस्तु का ग्रहण, भ्रम नहीं, यथार्थ मानना होगा। ज्ञान-प्रकाशक ज्ञान को भी यदि विज्ञानवादी मिथ्या मानता है तब विज्ञान भी बाधित हो जाता है। विज्ञानमात्र की भी सिद्धि कैसे होगी?

समुपलम्भनियम के आधार पर आचार्य दिङ्नाग और उनके अनुयायियों ने ग्राह्य-ग्राहक का अभेद माना था।^{१५} किन्तु सहोपलम्भनियम भी विपर्ययित हो जाता है, कारण कि जिन दो पदार्थों का अन्वयिचरितसहचार पाया जाता है, ऐसे समनियत पदार्थों का अभेद कथित माना जा सकता है, किन्तु ग्राह्य और ग्राहक का न देशिक अन्वयिचर है और न कालिक। दोनों के भिन्न-भिन्न देश हैं। काल भी अणिक पक्ष में एक नहीं होता। अतः जब दोनों प्रकार का अन्वयिचर उपलब्ध होता है तब सहोपलम्भनियम व्यवस्थित नहीं रह सकता। उसके अव्यवस्थित हो जाने पर ग्राह्य-ग्राहक का अभेद कैसे सिद्ध होगा?

‘एकोऽयं स्थूलो बाह्यो घटश्चित्रश्व’—इस अनुभव में एकता, स्थूलता आदि विषय के धर्म प्रतीत होते हैं। वैज्ञानिक पद्धति के आधार पर स्थूलत्व आदि आकार ज्ञान का सम्भव नहीं हो सकता। स्थूलता अवयवप्राचुर्य या वैपुल्य की देन है। विज्ञान सावयव नहीं, अवयवों का उपचय या वैपुल्य नहीं। अतः स्थूलता ज्ञान का आकार नहीं। इसी

प्रकार बाह्यरूपता आन्तरिक विज्ञान का आकार नहीं बन सकती । अचित्र ज्ञान की चित्र-रूपता भी सम्भव नहीं ।^{१५} अतः—

एकत्वस्यूलत्वचित्रत्वादेरनात्मनः ।

असतो वा सतो चापि कथं विज्ञानवेद्यता ॥

अर्थात् एकत्व आदि की व्यवस्था करने के लिए बाह्य विषय मानना अनिवार्य है ।

विज्ञान की स्वयंप्रकाशता की समीक्षा

विज्ञानवादी का कहना है कि पदार्थ का ज्ञान करने के लिए ज्ञान की आवश्यकता होती है । किन्तु अप्रकाशित ज्ञान विषय का प्रकाश नहीं कर सकता, अतः ज्ञान का प्रकाशित होना आवश्यक है ।^{१६} एक ज्ञान का प्रकाश यदि दूसरे ज्ञान पर निर्भर रह जाय तब दूसरे ज्ञान का प्रकाश तीसरे ज्ञान पर, तीसरे का चौथे पर—इन प्रकार अन-वस्था की अनन्त गुहा में प्रवेश करना होगा । अतः इस दोष में बचने के लिए ज्ञान को स्वयंप्रकाश मानना होगा ।^{१७} निराकार ज्ञान का प्रकाश नहीं हो सकता, अतः ज्ञान को साकार भी मानना पड़ता है । तब विषय निराकार रह जाता है । निराकार विषय की सत्ता में कोई प्रमाण नहीं । इसलिए विज्ञप्तिमात्रता का मिद्धान्त सर्वमान्य मिद्धान्त है । ज्ञान की स्वयंप्रकाशता वेदान्तियों को भी अर्थाष्ट है । चैतन्य-रूपज्ञान स्वयंप्रकाश है, परप्रकाश नहीं । इसी प्रकार बौद्धों का ज्ञान भी यदि स्वयंप्रकाश है तो क्या दोष ?

वाचस्पति मिश्र बौद्धतर्कपद्धतियों में भनीर्भाति परिचित थे । उन्होंने उत्तर दिया कि वेदान्तिक चैतन्यज्ञान को स्वयंप्रकाश मानते हैं किन्तु वृत्तिज्ञान को स्वयंप्रकाश नहीं मानते अपितु साक्षिभाम्य मानते हैं । बौद्धों का ज्ञान भी वृत्तिज्ञानमात्र है, क्योंकि नित्य चैतन्य कूटस्थ ज्ञान क्षणादि भेद से भिन्न नहीं माना जा सकता, नहीं तो विकारी हो जायेगा । इस प्रकार वृत्तिज्ञान अवश्य प्रत्यक्ष होता है, किन्तु वह प्रत्यक्ष साक्षिप्रत्यक्ष है, ऐन्द्रिय प्रत्यक्ष नहीं । प्रमाता ज्ञान का कर्ता होता है, और ज्ञान पटादि के प्रकाश में साधन होता है । कर्ता और साधन—दोनों को अभिन्न नहीं माना जा सकता और न साध्य और साधन को ही एक माना जा सकता है । 'देवदत्तः कुटारेण काष्ठं छिनत्ति'—इस स्थल पर कर्ता देवदत्त, छिदाक्रिया का साधन कुटार, छिदाक्रिया का आश्रय काष्ठ एवं छिदाक्रिया—ये चारों तत्त्व भिन्न-भिन्न देखे जाते हैं । किन्तु विज्ञानवादी के मत में ग्राहक, ग्रहण, ग्रह और ग्राह्य, ये चारों अभिन्न माने जाते हैं जो कि अत्यन्त अव्यावहारिक और अममंजस है । ज्ञान साधन है, प्रमाता पुरुष कर्ता होता है और उस ज्ञान का विषय घटादि जैय कहा जाता है । कर्ता आत्मा को ज्ञान का साक्षात् प्रत्यक्ष हो जाता है । ज्ञान जड़ होने पर भी चैतन्य-साक्षात्स्य-गमन्वित होने के कारण साक्षात् अवभासित हो जाता है और विषयावभास का नियामक बनता है । बौद्धों का कहना ठीक है कि ज्ञान का जब तक प्रत्यक्ष नहीं होता, उमंगे विषय का प्रकाश सम्भव नहीं । किन्तु उस ज्ञान का प्रत्यक्ष न तो उसी ज्ञान में होता है और न ज्ञानान्तर में होता है किन्तु साक्षी में होता है ।^{१८} अतः कर्ता, कर्म, कारण, क्रिया—चारों व्यावहारिक भिन्न-भिन्न तत्त्व वेदान्त की पद्धति में मिट हो जाते हैं, बौद्ध शैली में नहीं । अतः विज्ञानवादी बौद्धों का पक्ष अत्यन्त अव्याव-

हारिक और अनुपादेय है।

(३) जैनमत-समीक्षा

जैन तत्त्वभूमिमामा वरत समय वाचस्पति मिश्र ने प्राकृत से लेकर संस्कृत साहित्य तक को ध्यान में रखा है। आलोचन विषय का निरूपण कितना स्पष्ट और सागोपाग होना चाहिए, इस विषय में वाचस्पति के शब्द आदर्श हैं। आहंत्व तत्त्व-प्रणाली को वाचस्पति मिश्र ने इस प्रकार प्रस्तुत किया है।

पञ्चांशिकायां^१ में जीवांशिकाया के तीन भेद होते हैं—इंद्र, भुक्त और मिथ्य-सिद्ध। सप्तरी जीव बद्ध और भुक्त कथाओं में माने जाते हैं और अहंत्वं नित्य सिद्ध होता है। पुद्गलास्तिकाय के ६ प्रकार होने हैं—पृथ्वी, जल, तेज, वायु, स्वावर और जगम। धर्मास्तिकाय शास्त्रीय सवित् प्रवृत्ति के आधार पर अनुमित होता है, जैसे तप्तशिला-धरोहण जैसी बाह्य क्रिया को देखकर साधक के अदृष्ट धर्माभ्युदय का अनुमान किया जाता है। धर्मास्तिकाय शरीर की उच्छ्वंगति के बोध से जाना जाता है अर्थात् जीव की स्वाभाविक उच्छ्वंगति मानी जाती है। उच्छ्वंगति का विरोधी स्थिति है, इसके द्वारा अधर्म का अनुमान किया जाता है। आशय यह है कि बन्धन से मुक्त होने ही जीव पक्षी के समान आकाश में ऊपर चला जाता है, जब तक नहीं जा रहा है तब तक उसमें अधर्म का गुस्त्व अवगोचर माना जाता है। आकाशास्तिकाय लोकाकाश व अलोकाकाश रूपों में विभक्त किया जाना है। लोकाकाश वह आकाश है जिसमें साधारण बद्ध जीव निवास कर रहे हैं और अलोकाकाश उसके ऊपर वृत्त दूर स्थित है जहाँ सिद्ध अहंनगण रहते हैं। वहाँ लोक-स्थिति नहीं मानी जाती। आस्रव, सवर और निर्जरे नाम की प्रवृत्तियों का विप्लेषण करते हुए कहा गया है कि जीव की प्रवृत्ति दो प्रकार की होती है—सम्यक् प्रवृत्ति और मिथ्या प्रवृत्ति। मिथ्या प्रवृत्ति को आस्रव कहा करते हैं, तथा सम्यक् प्रवृत्ति में सवर और निर्जरे जा जाते हैं। इन्द्रिय प्रवृत्ति को आस्रव कहा जाता है क्योंकि पुरुष को विष-योन्मुख बनाने के कारण इसका नाम आस्रव रखा गया है क्योंकि जैन-सिद्धान्त में इन्द्रियों के द्वारा पौरुषेय ज्योति विषयो का स्पर्श कर उनके आकार में परिणत हो जाती है। कुछ लोग कर्मों को आस्रव कहा करते हैं क्योंकि उनका आस्रव (गमन) कर्ता की ओर होता है। यह मिथ्या प्रवृत्ति बन्धन का हेतु मानी जाती है। सवर और निर्जरे दोनों ही सम्यक् प्रवृत्तियाँ मानी जानी हैं। उनमें शम, दम, गुप्ति, भविति आदि रूप प्रवृत्तियों को सवर कहा करते हैं क्योंकि उनके द्वारा आस्रव के द्वार का सवरण (अवरोध) किया जाता है। इसी प्रकार अनादिकाल से मचित मलो को दूर करने के लिए तप्तशिलाधरोहणादि कर्म को निर्जरे कहते हैं क्योंकि उसके द्वारा पुण्य-माप का निर्जरेण किया जाता है। इस प्रकार 'आस्रवो भवतेतु स्यात् सवरो मोलकारणम्, आस्रव कर्मणा बन्धो निर्जरे तद्विमोचनम्' जैसी बौद्धपरिभाषाओं का स्पष्टीकरण किया गया है। जैनमत के बन्धन की व्याख्या करते हुए कहा गया है कि आस्रव के हेतुभूत अष्टविधकर्म भी बन्धन कहाते हैं। उन कर्मों को दो भागों में विभक्त किया जाना है—धातिकर्म और अधातिकर्म। धातिकर्म चार प्रकार के होते हैं—जानावरणीय, दर्शनावरणीय, मोहनीय और अन्त-

राय । इसी प्रकार अध्यात्मिक कर्म भी चार प्रकार के होते हैं—वेदनीय, नाभिक, गोत्रिक और आयुष्क । शरीराकारपरिणति को वेदनीय कर्म कहा करते हैं क्योंकि उसके द्वारा निर्मित शरीर में तत्त्ववेदन किया करते हैं । शुक्रजोषित की संकीर्णता या मिलनकर्म को आयुष्कर्म कहा करते हैं और उस मिलित तत्त्व का देहापरपरिणाम की शक्ति का जागृत होना गोत्रिक कर्म कहलाता है । उसके पश्चात् बुद्बुद् आदि अवस्थाओं के आरम्भक कर्म को नाभिक कर्म कहते हैं । मम्यक् ज्ञान मोक्ष का माधन नहीं होता, इस प्रकार का विपर्यय ज्ञानावरणीय कर्म कहलाता है । जैन वर्णन का अभ्यास मोक्ष का हेतु नहीं होता, इस प्रकार के कर्म को दर्शनावरणीय कर्म कहते हैं । विविध दार्शनिकों के द्वारा प्रदर्शित मोक्ष-मार्गों में मोह हो जाना मोहनीय कर्म कहलाता है । मोक्षमार्ग में प्रवृत्त साधनों के विघ्नकारक कर्म अन्तराय कहलाते हैं । श्रेयोमार्ग के घातक होने के कारण इन चारों को पातिकात्म माना जाता है । कथित आठों प्रकार के कर्म पुरुष के बन्धक होने के कारण बन्ध कहलाते हैं । ममस्त क्लेशसंस्कारों के विनष्ट हो जाने पर मुख्यकृतान्ता-स्वरूप केवलज्ञान का उदय हो जाने पर अलोकाकाश में स्थिति का नाम मोक्ष है ।¹¹

कथित जीव, अजीव, व्याप्य, संवर, निर्जर, बन्ध, मोक्ष नाम के सातों पदार्थ किस रूप में व्यवस्थित हैं, उनकी इयत्ता, वायं-भ्रमता निश्चित है अथवा नहीं आदि प्रश्नों का उत्तर देने में जैनगण सप्तभंगीनय का सहारा लिया करते हैं अर्थात् किसी वस्तु के कुल सात पार्श्व हो सकते हैं : (१) स्याद् अस्ति (२) स्यान्नास्ति (३) स्याद् अस्ति च नास्ति च । (४) स्यादवक्तव्यः (५) स्यादस्ति चावक्तव्यश्च (६) स्यान्नास्ति चावक्तव्यश्च (७) स्यादस्ति च नास्ति चावक्तव्यश्च । इन वाक्यों में 'स्यात्' शब्द अनेकान्त-स्रोती निपात¹² माना जाता है । इन वाक्यों का कब और कहाँ प्रयोग होता है—इसका स्पष्टीकरण जैन ग्रंथों में इस प्रकार पाया जाता है—

तद्विधानविवक्षायां स्यादस्तीति गतिर्भवेत् ।
स्यान्नास्तीति प्रयोगः स्यात्तन्निषेधे विवक्षिते ॥
क्रमेणोभयवांछायां प्रयोगः समुदायभूत् ।
युगपत्तद्विवक्षायां स्यादवाच्यमश्विततः ॥
आद्यावाच्यविवक्षायां पंचमो भंग इच्छते ।
अन्त्यावाच्यविवक्षायां षष्ठ्यभंगसमुद्भवः ॥
समुच्चयेन युक्तश्च सप्तमो भंग उच्यते ।¹³

अर्थात् किसी वस्तु की यत्ता का विधान करते समय निश्चित रूप से 'अस्ति' ऐसा न कहकर 'स्यादस्ति', निषेध को कहने के लिए 'स्यान्नास्ति', उभयस्वरूपता दिखाने के लिए 'स्यादस्ति च नास्ति च' कहा जाता है, कथित तीनों अवस्थाओं की अनिवर्चनीयता स्पष्ट करने के लिए उनके साथ 'अवक्तव्यः' शब्द जोड़कर तीन प्रकार और हो जाते हैं और सप्तम केवल अवक्तव्यत्व पदा एक अस्तित्व व नास्तित्व की विवक्षा में होता है क्योंकि एक साथ एक वस्तु में अस्तित्व व नास्तित्व का कथन नहीं किया जा सकता ।

जैनों की कथित तत्त्व-व्यवस्था पर आपत्ति करते हुए भूत्रमाप्यप्रदर्शित मार्ग का

हो अनुगमन वाचस्पति मिश्र ने किया है कि जगत् का व्यवहार निश्चयात्मक या व्यव-
सायात्मक बुद्धि के आधार पर चला करता है, अनिश्चयात्मक ज्ञान से नहीं। जैन-सिद्धान्त
निश्चित रूप से न अपने तत्त्वों की व्यवस्था कर सकता है, न उनकी अर्थक्रिया पर दृढ़ता-
पूर्वक विश्वास करता है। ऐसी अवस्था में उनके मोहनीय बर्णों की कथा पूरे जैन-दर्शन
को अपने में समेट लेती है जबकि 'शास्त्र मोहनिवर्तनम्' कहा गया है अर्थात् शास्त्र मोह
को दूर किया करता है, किन्तु जैन शास्त्र इनके विपरीत मोह को जन्म दे जाता है।
अतः उसे न तो शास्त्र कहा जा सकता है और न उससे आधार पर किसी प्रवृत्ति को
प्रोत्साहन ही मिल सकता है। मार्गदर्शक जब तक निश्चित रूप से मार्ग प्रदर्शित नहीं
करता, केवल अनिश्चयात्मक शब्दों से कह देता है कि सम्भव है यह मार्ग लक्ष्य तक जाय,
जा भी सकता है और नहीं भी, तो इस अनिश्चित वक्तव्य के आधार पर द्योता प्रवृत्त
नहीं हो सकता। विवेका जब तक वस्तु के स्वरूप और उसके भूत्यों को निश्चित नहीं
बतलाता, तब तक ग्राहक उस दुकान पर बन्धुओं का क्रय नहीं करेगा। इसी प्रकार पूरा
व्यावहारिक जीवन अनिश्चिन्ता के गर्भ में प्रविष्ट होकर समाप्त हो सकता है। अतः
अनवधारणात्मक आत्मज्ञान के जनक वाक्या का प्रयोग किसी दार्शनिक पथ का प्रदर्शन
करने में सर्वथा असमर्थ है। प्रतिवाद का उपसंहार करने हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है
कि मत्ता और अमत्ता परस्पर विरुद्ध धर्म हैं, वस्तुओं की नाना रूपों में प्रतीति कुछ और
है किन्तु विरुद्ध स्वभाव वाली वस्तु को एक काल एक स्थान पर एक साथ विद्यमानता
या निर्बन्धित किसी प्रकार सम्भव नहीं है। इसलिए 'स्याणुर्वा पुरपो वा' के समान सभी
पदार्थ सन्देहास्पद हो जाते हैं। मत्त भ्रमों में सत्तत्त्व सत्त्वा का निश्चय, उनके स्वरूप का
निर्धारण और निर्धारण करने वाला पुरप और माघन सभी सन्देहास्पद हो जाते हैं।
जैन-सिद्धान्त के प्रमाण-प्रमेयों का अवधारण समाप्त हो जाता है। 'अपमदेव जैन तीर्थंकर
अम्बिर अस्पष्ट शास्त्र का उपदेश करके तीर्थंकर कैसे कहला सकते हैं?'^{१४}

(४) न्यायवैशेषिकसम्मत परमाणुकारणतावाद-समीक्षा

पूर्वमीमासा में शिष्ट-विरोध का प्रमग आया है, जैसे कि 'शिष्टाणो विरुद्ध-
मिति चेत्'^{१५} अर्थात् शिष्ट व्यक्तियों के द्वारा यदि किसी प्रकार का विरोध उपस्थित न
हो तब उस क्रिया को भी धर्म माना जा सकता है। इस पर आचार्य कुमारिल भट्ट न यह
सन्देह उठाया है—

के शिष्टा ये सदाचारा सदाचाराश्च तस्मिन् ।

इतीतरेतराधीननिर्णयत्वादननिर्णय ॥^{१६}

अर्थात् शिष्ट पुरुष कौन है? यदि कहा जाय कि जो सदाचार का पालन करता है उसे
शिष्ट कहते हैं, तब प्रश्न उठता है कि सदाचार किसे कहते हैं? यदि कहा जाय कि
शिष्ट पुरुषों के आचरणों को सदाचार कहा जाता है तब अन्योन्याश्रय दोष प्राप्त होता
है। दूसरी बात यह भी है कि पुराणों, स्मृतियों और धर्मशास्त्रों में शिष्ट महापुरुषों के
आचरण भी कई बार अवाञ्छनीय देखे गये हैं। जैसे प्रजापति के मन में अपनी पुत्री के प्रति
अपवित्र विचार उत्पन्न हुए, इन्द्र ने अहिंसा के साथ बुद्धिमत् व्यवहार किया, वशिष्ठ ने

पुत्रशोक में आत्मघात का प्रयास किया, विश्वामित्र ने चाण्डाल से वैदिक यज्ञ कराया, कृष्णद्वैपायन भगवान् व्यास ने नैष्ठिक ब्रह्मचर्य धारण करके भी महाराज विचित्रवीर्य की रानियों में सन्तति उत्पन्न की। इसी प्रकार भीष्मपितामह जैसे वर्णाश्रमपञ्चपाती महापुरुष का अत्याश्रमी रहना, राम का अपनी धर्मपत्नी की अनुपस्थिति में भी यज्ञ करना, अंगभग हान के कारण यज्ञ का अनधिकारी होने पर भी धृतराष्ट्र का यज्ञ करना और वह भी पाण्डवों के द्वारा अजित घन से। युधिष्ठिर जैसे सत्यवादी ने अश्वत्थामा के विषय में झूठ बोला, कृष्ण और अर्जुन जैसे वैदिक धर्म के दृढ़ स्तम्भों ने मदिरा का पान किया, कृष्ण ने भगिनीसदृश मातुलकन्या रुक्मिणी से अवध विवाह किया। अतः शिष्ट शब्द के अर्थ का निर्णय सम्भव नहीं।

कुमारिल भट्ट ने शिष्ट की परिभाषा करते हुए कहा है कि वेदविहित कर्मानुष्ठान करने वाले धर्मियों को शिष्ट माना जाता है और वे लोग धर्मयुद्ध में जो आचरण करने हैं उसे सदाचार कहते हैं।^{१०}

अब हमें 'एतेन शिष्टापरिग्रहा अपि व्याख्याताः'^{११} इस सूत्र के सम्बन्ध में देखना है कि कथित शिष्ट-पुरुषों के द्वारा सांख्य-सिद्धान्त के साथ-साथ और कौन-सा मत अपरिगृहीत है। भगवान् शंकराचार्य ने शिष्ट पुरुषों में मनु और व्यास की गणना करके उनके द्वारा अपरिगृहीत सांख्यसम्मत प्रधानकारणतावाद को निराकरणीय बतलाया है।^{१२} किन्तु पुरातन पद्धति के अनुसार योगेभाष्यकार व्यास ब्रह्मसूत्रकार भगवान् व्यास ही हैं, तब इनके द्वारा अपरिगृहीत प्रधानकारणतावाद नहीं हो सकता। वाचस्पति मिश्र के हृदय में सम्भवतः ~~मनु~~ ^{व्यास} प्रधान मान था और भगवान् ध्यान स्वयं अपने मुख से अपने आप को शिष्ट कहकर पुकार, यह शोभा भी नहीं देता। अतः वाचस्पति मिश्र ने शिष्ट के रूप में प्रत्यक्ष-वेद-स्वीकृत मनु शब्द के साथ आदि शब्द जोड़कर कुछ लौकिकता का पालन-मा भी कर दिया है।^{१३}

विशेष रूप से वाचस्पति मिश्र परमाणुकारणतावाद को अपरिग्राह्य बताते हुए भी उस वाद को शिष्ट-सा कहते प्रतीत होते हैं। उन्होंने उसकी विशिष्टता प्रधानकारणतावाद से इस प्रकार बताई है कि प्रधानकारणतावाद में कार्य-कारण का अभेद आ जाता है एवं व्यापक प्रधान से परिच्छिन्न महद् अहंकार आदि की उत्पत्ति बताई जाती है, ये दोनों मान्यताएँ तथ्य से बहुत दूर की हैं। स्पष्ट तथ्य यह है कि कारण कार्य की अपेक्षा अल्पपरिमाण का तथा उससे भिन्न होता है। पट की अपेक्षा तन्तु अल्पपरिमाण वाला होता है, घट की अपेक्षा कपाल स्वल्प परिमाण वाला होता है। अतः कारण-परम्परा में कार्य-परम्परा की अपेक्षा स्वल्पता का तारतम्य होते-होते परमाणु को कारण मानना नितान्त युक्तियुक्त प्रतीत होता है।^{१४} यह है विशिष्टता परमाणुकारणतावाद की।

किन्तु इतनी विशिष्टता के रहने पर भी वाचस्पति मिश्र की आलोचनात्मक दृष्टि में वह वचन न सका। स्वयं एक उद्भट नैयायिक होते हुए भी एक जरठ वेदान्ती की भूमिका में उनकी भी आलोचना कर ही टाली कि जब हमने वेदान्तवाक्य-प्रतिपादित प्रकृतिकारणतावाद का ही निराकरण कर टाला तब वेदवाह्य तार्किकों की क्या गणना।

यहाँ पर श्री हर्ष के इस कथन को उद्धन करना अग्रासर्बिक न होगा कि 'वचममत्वमुमुक्षु-
णामनिर्वचनीयवादिनाम्'—अनिर्वचनीयवादी वेदान्तिगुणवो में भी न्याय जैसे द्वैतमतो
की क्या महत्ता ?" वाचस्पति जैमा आलोचक, और फिर उसकी दृष्टि से कोई वच आय,
यह कैसे सम्भव है।

(५) साध्य-योग-मत-ममीक्षा

साध्य और योग की समीक्षा के प्रथम में जब हम सूत्रकार की स्थिति देखने हैं
तो पान हैं कि साध्य की तुलना में योग की आलोचना अत्यल्प शब्दा में की गई है। योग-
शास्त्र की आलोचना में सूत्रकार ने बहुत इतना ही मनेत कर दिया है कि साध्य विद्वान्त
का निराकरण करने में ही योग का भी निराकरण हो जाता है।" किन्तु भाष्यकार ने
उनमें एक बात अधिक कही है कि यदि प्रथम निराकरण में ही दोनों शास्त्रों का निरा-
करण हो जाता है तो योग-निराकरण के लिए नवीन अधिकरण की क्या आवश्यकता
थी ? इस प्रश्न का उत्तर देते हुए कहा गया है कि साध्य और योग का बहुत बड़ा अन्तर
यह है कि वेदान्त-वाक्यो में भी योग के परिपोषक कृत में वाक्य विद्यमान हैं, जैसे कि
'त्रिरन्तं म्याप्य सम शरीरम्' (श्वे० २।८), 'ता योगमिति मन्यन्ते स्थिरामिन्द्रियधार-
णम्' (काठ० २।६।११), 'विद्यामेता योगविधि च कृत्स्नम्' (काठ० २।६।१८)। इन
वाक्यों से मुमुक्षुगणों को मन्देह हो सक्ता है कि योगशास्त्र भी ब्रह्माक्षात्कार के लिए
आवश्यक है। अतः वह भी वेदान्तशास्त्र के समान ही उपादेय है। किन्तु यह सम्भव नहीं
॥ क्योंकि 'त त्वौपनिषद पुरुष पृच्छामि', 'नावंदविमनुत त बृहन्तम्' आदि वेदान्त-
वाक्यों में ही वेदान्तातिरिक्त शास्त्रों का निराकरण किया है। सब क्या योगशास्त्र सर्वथा
निराकरणीय है—ऐसका उत्तर भाष्यकार ने दिया है कि इस अविरोधाध्याय में योगशास्त्र
के उसी अंश का हम विरोध करेंगे जो वेदान्तविरुद्ध पड़ता है।" अतः योगशास्त्रीय
प्रधानकारणतावाद निराकरणीय है। इससे यह स्पष्ट प्रतिष्ठित होता है कि अविरोधी
अंश उपादेय है।

किन्तु वाचस्पति मित्र ने इस रहस्य का उद्घाटन करते हुए बता दिया है" कि
योग के अविरोधी अंश को प्रमाण या उपादेय मानन पर उसका प्रधानकारणतावाद
अवश्य ही हमें प्रभावित करेगा, ऐसी आशंका है। अतः अविरोधी अंश को भी हम अपने
क्षेत्र में कोई अवसर नहीं देना चाहते। मीमांसकपूर्वज्य कुमारिल भट्ट के सामने भी यही
एक विषय समस्या उपस्थित हुई थी कि बौद्धादि आगमों के अविरोधी अंश को मान
लेना चाहिए, जैसे कि अहिंसादि की उपादेयता। उसका उत्तर देते हुए कुमारिल भट्ट ने
कहा था—

प्रसरं न तमन्ते हि यावत् स्वचन मकंटा ।
नाभिद्रवन्ति ते तावत् पिशाचा वा स्वगोचरे ॥
स्वचिद् दत्तेऽवकाशे हि स्वोत्प्रेक्षात्प्राध्यामिभि ।
जीवितु तमते कर्म्मस्तन्मार्गपतित स्वयम् ॥

अर्थात् वानर और पिशाच तभी तक दूर रहेंगे जब तक कि उन्हें कहीं से प्रवेश का अवसर नहीं मिलता। यदि थोड़ा भी उन्हें कहीं से घुसने का मार्ग दे दिया गया तो अपने आप ही वे पूरे क्षेत्र पर छा जायेंगे और फिर उनके मार्ग में पड़कर कौन जीवित रह सकेगा? अतः वाचस्पति मिश्र का यह दृढ़ विचार पाया जाता है कि योगशास्त्र के अविरोधी अंश भी प्रमाण नहीं है और न उपादेय है। वेदान्त-शास्त्रों में जहाँ कहीं सांख्ययोग शब्दों का प्रयोग या उनके यम-नियम आदि प्रमेय की प्रतिरूपता पायी जाती है वह मां 'योगशास्त्रों से मध्ये भिन्न वेदान्तोपयोगी वस्तु है, जैसे 'तत्कारणं सांख्य-योगाभिपन्नं ज्ञात्वा देव मुच्यते सर्वपापैः'।^{१३} इस वाक्य में आये हुए सांख्यपद का अर्थ है— 'संख्या सम्यग् बुद्धिर्बुद्धिर्वा तथा वर्तन्ते इति सांख्या'। एवं योगो ध्यानम्'^{१४} अर्थात् 'सांख्य' शब्द का अर्थ सम्यग् बुद्धि अर्थात् वेदान्ततत्त्व तत्त्वज्ञान एवं 'योग' का अर्थ निदिध्यासन है। इन शब्दों का सांख्ययोगशास्त्र एवं उनके मिद्धान्तों से कोई सम्बन्ध नहीं। अतः बौद्ध, जैन और कापालिक जैसे शिष्टपुरुषानादृत, कतिपय पशुप्राय पुण्यों के द्वारा परि-सूहीत आगमों के समान सांख्ययोगशास्त्र भी पूर्णरूपेण निराकरणीय एवं आलोचनीय है।^{१५}

प्रधानकारणतावाद की आलोचना

परमाणुवाद एवं प्रधानकारणतावाद का उन्मूलन करते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है—

ज्ञानक्रियाशक्त्यभावाद् ध्रुवोऽपरिणामिनः ।

न सर्वशक्तिविज्ञाने प्रधाने त्वस्ति सम्भवः ॥^{१६}

अर्थात् जगत् का रचयिता कौन है, यह जानने के लिए यह जानना आवश्यक है कि किसी छोटी-मोटी वस्तु का निर्माता कौन होता है। देखा जाता है कि जिस व्यक्ति को वस्तु के उपादान का ज्ञान है और जो कार्योत्पत्ति की प्रक्रिया में समर्थ है—वही वस्तु की रचना किया करता है। तन्तुओं का या मृत्तिका का जिसे ज्ञान नहीं और जिसमें उनके संयोजन की शक्ति नहीं, वह कदापि घट-पट जैसे कार्यों की रचना नहीं कर सकता। हमसे स्पष्ट है कि जिसमें ज्ञान-शक्ति, क्रियाशक्ति और अवरोधशक्ति—ये तीनों शक्तियाँ समुचित मात्रा में विशिष्ट हैं, वही जगत् की रचना कर सकता है। इस प्रकार की शक्तियों का केन्द्र एवं स्रोत सांख्य-सम्मत प्रधान या वैशेषिक प्रकीर्णित परमाणुतत्त्व होता है। प्रधान तत्त्व मन्व, रजस् और तमस्—इन तीन गुणों की संवन्धित दशा का नाम होता है।^{१७} मन्व को ज्ञानशक्ति कहा जाता है, रजस् को क्रियाशक्ति और तमोगुण को नियन्त्रण या अवरोधशक्ति।^{१८} ये तीनों शक्तियाँ पूर्णरूपेण न प्रधान में विद्यमान हैं, ब्रह्म में नहीं। ब्रह्म निर्धर्मक, निर्गुण, अगम्य, अग्रह्य तत्त्व है। अतः जगद्रचना का सामर्थ्य प्रधान में ही हो सकता है, ब्रह्म में नहीं।

सांख्य के इस दृष्टिकोण की आलोचना सांख्यशास्त्र के भर्तृ वाचस्पति मिश्र ने इस प्रकार की है—

‘पौर्वापर्यपरामर्शसिद्धान्तोऽञ्जस धदेत् ।

जगद्बीज तदेवेष्ट चेतने च स अञ्जस ॥’^{८३}

अर्थात् जगत् की रचना कैसे हुई, किसने की, इसका अनुभव न सायणाचार्य को हुआ है और न किसी दूसरे दार्शनिक को। केवल श्रुति, स्मृति आदि शब्दप्रमाणों के आधार पर ही निश्चय किया जाता है कि जगद्रचयिता कौन है। लौकिक व्यवहार के आधार पर इतना अवश्य कहा जा सकता है कि जगद्रचयिता ज्ञानविद्या आदि शक्तियों में सम्पन्न होना चाहिए किन्तु वह प्रधान तत्त्व है, यह कदापि सम्भव नहीं। सृष्टिरचना का प्रसंग जहाँ-जहाँ चला है वहाँ पूर्व और अपर के प्रकरणों से यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि जगद्-रचना चेतन का कार्य है, जड़ का नहीं। कुषाल-व्यापार के बिना मूर्तिका से घट या कुबिन्द की चेष्टा के बिना ननुओं से पट का निर्माण होने नहीं देखा जाता। अतः चेतन का सान्निध्य मभीप या दूर का अवश्य होना चाहिए। ‘तस्माद् वा एतस्मादात्मन आकाश सम्भूत’^{८४} आदि प्रसंगों में आत्मा का स्पष्ट उल्लेख एवं मुख्य रूप से प्रतिपादन हुआ है। मृष्टि का प्रथम अक्षर ‘तदेतत् बहु स्यात्’^{८५} ‘स ईक्षा चक्रे’^{८६}—आदि शब्दों से अभिहित हुआ है। वह प्रथम ईक्षण आदि सत्त्व प्रधान में कैसे सम्भव है? अतः ब्रह्म-चैतन्य या आत्मचैतन्य ही वह वस्तु है जिसने प्रथम सत्त्व किया। यह एक तथ्य है कि वह अवेला, निर्विकार, अमग है, जगद्रूप से परिणत नहीं हो सकता और न जगत् का आरम्भ ही कर सकता है, किन्तु सत्त्व, रजस्, तमस्—इन तीन गुणों की भवनितावस्था माया या प्रधान तत्त्व के द्वारा वह जगत् की रचना करता है। यह जगत् माया का परिणाम और ब्रह्म का विवर्त कहलता है।

सायणाचार्यों का एक और आक्षेप है। वे कहते हैं कि कार्य-कारण में सादृश्य या समानरूपता का होना आवश्यक है, अतः जगत् का कारण वही हो सकता है जो जगत् के समान त्रिगुणात्मक जड़ वस्तु हो,^{८७} अतः जगत् की कारणता चेतन ब्रह्म में नहीं अपितु जड़ प्रधान में ही स्थित हो सकती है। इस आक्षेप का समाधान वाचस्पति मिश्र ने करने हुए कहा है—

‘विवर्तस्तु प्रपञ्चोऽयं ब्रह्मणोऽपरिणामिनः ।

अनादिवासनोद्भूतो न साहचर्यमपेक्षते ॥’^{८८}

अर्थात् परिणामी कार्य के लिए अस्तित्व हो सकता है किन्तु विवर्त कार्य के लिए उसकी कोई आवश्यकता नहीं। जगत् ब्रह्म का विवर्त है न कि परिणाम। अतः जगद्रूप कार्य के माय उसके अविग्रजनरूप कारण ब्रह्म की समानता की अपेक्षा नहीं है।

यहाँ यह बात और कहा अमग्न नहीं होगा कि साध्य-प्रवर्तक महर्षियों ने प्रधानतत्त्व या मूल प्रवृत्ति में जगत् की रचना अवश्य बनलाई थी किन्तु उसे अनारिक्त, स्वतन्त्र, चैतन्याधिष्ठाननिरपेक्ष मानने का आग्रह परवर्ती सायणाचार्यों का है जो कि अधिक सगल प्रतीत नहीं होता।

पुरषगतकर्तृत्वभोक्तृत्व-समीक्षा

सांख्यसिद्धान्त पुरुष को कर्ता नहीं मानता अपितु केवल भोक्ता मानता है।^{६८} उसके अनुसार कर्तृत्व बुद्धि का धर्म है।^{६९} इस कर्तृत्व—भोक्तृत्व की व्यधिकरणता की आलोचना करते हुए वाचस्पति मिश्र ने 'कर्ता शास्त्रार्थवत्त्वात्'^{७०} इस सूत्र की 'भामती' में, कर्ता ही भोक्ता होता है—इस सिद्धान्त के प्रदर्शक जैमिनिशास्त्र के आधार पर यह सिद्ध कर दिया है कि पूर्वमीमांसा में कर्ता को ही भोक्ता माना गया है। कर्ता ही भोक्ता होता है—इस सिद्धान्त का प्रदर्शक जैमिनिवाक्य 'शास्त्रफलं प्रयोयतरि तत्त्वक्षणत्वात्'^{७१} है अर्थात् शास्त्रफल स्वर्ग आदि प्रयोयता में अर्थात् कर्ता में रहते हैं क्योंकि शास्त्र अर्थात् स्वर्गादिवोधक विधिवाक्य कर्ता के फल के साधन है। अर्थात् स्वर्गादिरूप-फलप्राप्ति के लिए कर्ता द्वारा अपेक्षित उपाय का बोधन करते हैं। सांख्यसिद्धान्तानुसार बुद्धि को कर्त्री एवं पुरुष को भोक्ता माना जायेगा तो यह शास्त्र अर्थात् विधि जिस भोक्ता (पुरुष) का अपेक्षित उपाय है उसके कर्ता न होने से तब जा कर्त्री बुद्धि है उसका अपेक्षित उपाय न होने से शास्त्र की संगति नहीं बैठेगी और शास्त्र असंगत होगा। अतः कर्ता व भोक्ता एक को ही मानना आवश्यक है।^{७२}

(६) मीमांसकमत-समीक्षा

यज्ञादिकर्मों के फलप्रदानत्व की समीक्षा

भारतीय दर्शनों की यह सामान्य मान्यता है कि प्रत्येक कर्म की परिणति फल में होती है। शुभ कर्म का फल शुभ तथा अशुभ कर्म का फल भी अशुभ होता है। अतः शास्त्र शुभ कर्म करने का उपदेश देता है। अभीष्ट फल की प्राप्ति तथा अनिष्ट की अपाकृति के लिए भी शास्त्र ने कुछ विशिष्ट प्रकार के यज्ञादि कर्मों का विधान किया है, विशेषकर मीमांसाशास्त्र ने। अब एक स्वाभाविक प्रश्न उत्पन्न होता है कि यज्ञों के कर्ता = यजमान को इन कर्मों का फल प्राप्त कौन करायेगा? मीमांसक कहते हैं कि यज्ञादि कर्म स्वयं ही फल प्रदान करते हैं। देवता शब्दमात्र है, उनसे अतिरिक्त देवता का शरीर नहीं होता, अतः वह न तो हवि का अधिष्ठाता कर सकता है और न प्रसन्न होकर यजमान को फल ही प्रदान कर सकता है। कर्म ही फल प्रदान करता है। यहाँ पर शंका हो सकती है कि कर्म तो जड़ पदार्थ है, वह कैसे फल प्रदान कर सकता है? उसका उत्तर मीमांसक देते हैं कि जिस प्रकार मेघ आदि जड़ पदार्थ भी मनुष्य को फल देते हैं, इसी प्रकार जड़ कर्म भी फल दे सकते हैं।^{७३}

इस मीमांसा-सिद्धान्त की समीक्षा करते हुए सूत्रकार महर्षि व्यास ने वाद-रायण^{७४} का नाश्य देते हुए कहा है कि जड़पदार्थ कर्म अकेला फल-प्रदान करने में नक्षम नहीं जब तक कि चेतन पुरुष की प्रेरणा से वह आवद्ध न हो।^{७५} सूत्रकार के कथन को अंकुर ने 'एष ह्येव गाधु कर्म कारयति तं यमेभ्यो लोकेभ्य उन्निनीपते ॥ एष उ एवासाधु कर्म कारयति तं तमघो निनीपते'^{७६} इन श्रुति तथा 'यो यो यां यां तनुं भक्तः श्रद्धयाचितु-मिच्छति। तस्य तस्यान्त्रां श्रद्धां तामेव विदधाम्यहम् ॥ स तथा श्रद्धया युजतस्तस्याराधन-

मीहते । लभते च तत् कामान्मयेव विहितान् हितान् ॥^{६६}—इमं गीतावाक्य से पुष्ट किया है ।^{६६}

सूत्रकार और भाष्यकार के आशय को मबन तकों के द्वारा स्पष्ट करने हुए वाचस्पति मिथ ने भीमासको की मान्यता का खण्डन किया है । वाचस्पति कहते हैं^{६७} कि दृष्ट के आधार पर ही अदृष्ट की कल्पना की जाती है । लोक में यह देखा जाता है कि कुलालादिचेतनपुरुष से अग्रिष्ठित होकर ही दण्डचक्र आदि घट का निर्माण किया करते हैं । उमो प्रकार कर्म या धर्माधर्म सस्कार तभी फल दे सकते हैं जबकि इनका अधिष्ठाता चेतन पुरुष हो । ईश्वर वह एक चेतन पुरुष है जिसके अधिष्ठानत्व में मनुष्य के कर्म फल दिया करते हैं । यदि कहा जाय कि जल, वायु, विद्युत् आदि अह वस्तु भी फलप्रद देखी जाती है अतः कर्म आदि अह वर्ग में फलप्रदानादि सामर्थ्य की कल्पना हो सकती है, तो ऐसा कहना नितान्त अनुचित है क्योंकि उनमें भी ईश्वर की प्रेरणा विद्यमान है ।^{६८} वेदान्तदर्शन के देवताधिकरण में यह बात स्पष्ट की जा चुकी है^{६९} कि यथीय देवताओं के भी शरीर होने हैं और वे हवि का भक्षण किया करते हैं तथा प्रसन्न होने हैं । उन्ही की प्रेरणा से अधिकारी को कर्म का फल मिला करता है । अतः चेतन सहायता के बिना जडवर्ग से कर्मफल की इच्छा रखन वाले लोगो का मिथ्यात्व न्यायमगत प्रतीत नहीं होता ।

वेद-प्रतिप्रादित प्रवृत्ति और निवृत्ति मार्गों का पारम्परिक समुत्पन्न कई बार विगड जाया करता है । इसका कारण है कि धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष मानवजीवन के इन चार पुरुषार्थों में प्रथम तीन का अस्तित्व प्रवृत्तिमार्ग पर तथा अन्तिम एक का अस्तित्व निवृत्तिमार्ग पर आधारित है । कामावचर या लोकाकाश के प्राणियों में स्वाभाविक प्रवृत्तियों का प्राबल्य पाया जाता है । स्वाभाविक प्रवृत्तिया प्रवृत्तिमार्ग की ओर अप्रसर होती हैं । निरोधप्रवृत्तिया यत्नसाध्य हैं । अतः ऊर्ध्वलोकान् भूमिका-समाह्वय कतिपय मिथ्य व्यक्तिगो पर आश्रित निवृत्तिमार्ग का कुछ विरलभाव रहना नैसर्गिक है । इमलिए व्यवस्थित वैदिक मर्यादा का भीमावन्धन प्रवृत्तिमार्ग के विपुल प्राणियों के कारण मुरझित न रह सका । तथा कर्मप्रतिपादक प्रवृत्तिमार्गानुक्त वेदभाग ने सभी वर्णों और आश्रमों को अपना विषय बना लिया । समय-समय पर उपम त्रान्तिया अवश्य हुई हैं किन्तु उन्हें दबाने का अन्तिम समय तक प्रयास किया गया । भिक्षु-भूतो के प्रणयन, ज्ञान तथा तदनुकूल उद्बोधन से पूर्व पूर्वमीमांसा ने इस प्रकार की व्यूहरचना की थी कि उनमें बाहर कोई भी मनुष्य पैर नहीं रख सकता था । शनै-शनै निवृत्तिमार्ग के विचार मृदु होने लगे । भिक्षु-भूतो की सशक्त तर्क-प्रणाली एवं विचार-वैशारद्य का पराभव सम्भव न देखकर प्रवृत्तिमार्ग के जरूर उपासकों ने कर्मत्यागप्रधान निवृत्तिमार्ग के दर्शन पर भी अपना आल पंजना चढ़ा । किन्तु इसके प्रबुद्ध जेनाओं के द्वारा उनका सबल शब्दों में प्रनिवाद किया गया । कर्मममुच्चयवाद की स्थापना एवं पुष्टि तथा समय-समय पर उसका प्रतिरोध इसी सघर्ष की एक कहानी है ।

निवृत्तिमार्गानुगामी परिव्राजकवर्ग की निवृत्तिमार्गप्रशस्ति उनना महत्व नहीं रखती जितना कि प्रवृत्तिमार्गसमाह्वय एक तटस्थ विद्वान् के विचार । यही विशेषता

आचार्य वाचस्पति मिश्र जैसे प्रवीण एवं दूरदर्शी विद्वान् में पायी जाती है। मीमांसा का प्रौढ पाण्डित्य होने पर भी तटस्थ विचार एवं पक्षपातहीन विचारणैली अपना कर पूर्व-उत्तर-मीमांसा की एकवाक्यता के बन्धन को वाचस्पति मिश्र ने तोड़ा। वेदान्त के आदर्श में कर्मागता के दर्शन को भ्रम ठहराते हुए वेदान्त को स्वतन्त्रता प्रदान की। जो लोग वेदान्त दर्शन को कर्मानुष्ठान की सीमा के बाहर नहीं जाने देना चाहते थे, उनका प्रबल विरोध वाचस्पति मिश्र ने किया। इसीलिए कर्मसमुच्चयवाद का भी उन्होंने पुनः पुनः प्रतिरोध किया है और परित्राजक-सम्प्रदाय के निवृत्तिमार्ग को प्रशस्त करने वाले तर्कों का पोषण किया है। उन्होंने वेदान्तपतिपादित ब्रह्मज्ञान की स्वतन्त्र रूप से मोक्ष का साधन माना तथा कर्म-उपासना में मोक्ष की साधनता का समर्थन किया है। ब्रह्मज्ञान मोक्ष का साधन है—इस विषय में उद्धृत 'तरति शोकमात्मवित्' (छा० ७।१।३), 'स यो ह वै तत्परमं ब्रह्म येन ब्रह्मैव भवति' (मुण्ड० ३।२।६) 'ब्रह्मविदाप्नोति परम्' (तै० २।१।१), 'आचार्यवान् पुरुषो वेद तस्य तावदेव चिरं यायन्न विमोक्ष्येऽयं संपत्स्व' (छा० ८।७।१), 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः' (वृ० ४।५।१५), 'एतावदरे खस्वमृतम्' (वृ० ४।५।१५) इत्यादि वाक्यों की प्रमाणरूपता का वाचस्पति ने समर्थन किया है। जो लोग इन वाक्यों को 'ब्रह्मसंस्कारकर्मसु परार्थत्वात् फलश्रुतिरर्थवादः स्यात्' (जै० सू० ४।३।१)—इस जैमिनीय सूत्र के आधार पर अर्थवादमात्र मानते थे, उसका उन्होंने खण्डन करते हुए कहा कि वेदान्तवाक्यों में जिस नित्य शुद्धमुक्तस्वभाव-पुरुषतत्त्व का प्रतिपादन है वह कर्म का कर्त्ता कदापि नहीं बन सकता प्रत्युत कर्तृत्वादि से विग्रहस्वरूप वाला है, उसका व उसके प्रतिपादक वेदान्तवाक्यों का समन्वय कर्मकाण्ड के साथ कैसे होगा? अतः यह मानने के लिए सभी को तैयार रहना चाहिए कि वेदान्तवाक्य स्वतन्त्ररूप से ब्रह्म के स्वरूप का साक्षात्कार कराने के लिए प्रवृत्त हुए हैं। 'यस्य पर्णमयी जुहूर्भवति न स पार्यं श्लोकं शृणोति' जैसे अनारभ्य अर्धान वाक्य के द्वारा प्रतिपादित पर्णता का निवेश श्रुति में ही माना गया क्योंकि पर्णता का अागव जुहू श्रुति का अव्यभिचारी है। इसके बिना किसी कर्म का सम्पादन नहीं हो सकता। 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः' (वृह० २।४।५) जैसे वाक्यों के द्वारा प्रतिपादित दर्शन भी सभी कर्म का अंग हो सकता था जब कि दर्शन के विषयभूत आत्मा का अव्यभिचारी श्रुतिसम्बन्ध होता, किन्तु अकर्त्ता, अभोक्ता पुरुष का किसी भी कर्म के साथ सम्बन्ध नहीं। इसीलिए उन्होंने स्वान-स्थान पर ब्रह्म को किसी भी प्रकार की विधि का अंग मानने का प्रबल विरोध किया है और ब्रह्मसंस्थ शब्द को भी योगिक मानकर आत्ममत्तपरक मानने वाले भास्करादि का भी उटकर विरोध किया है।

वेदान्तवाक्यों में प्रतिपत्तिविधिशेषता की आलोचना

वेदान्त के कुछ माननीय आचार्यगण प्राभाकर मिश्रान्त से प्रभावित थे। अतएव वे वेदान्त-वाक्यों का प्रामाण्य प्रतिपत्तिविधि के साथ एकवाक्यता-सम्पादन के द्वारा ही मानते थे। आचार्य शंकर के द्वारा उनका मत संक्षिप्त शब्दों में प्रदर्शित कर^१ निराकृत हुआ है।^{१४} किन्तु वाचस्पति मिश्र ने इस आलोच्य मत को निम्न रूप से स्पष्टित

कर उनी प्रकार उन्ही आलोचन भी की है। आलोच्य मतवाद का सग्राहक वाचस्पति का श्लोक इस प्रकार है—

‘अज्ञातसगतित्वेन शास्त्रत्वेनार्यवस्तया ।

मननादिप्रतीत्या च कार्यार्याद् ब्रह्मनिश्चय ॥”^{१८}

अर्थात् सिद्धार्थों में स्वतन्त्र रूप से वैदिक शब्दों का सगतिग्रहण सम्भव नहीं क्योंकि लोक में पदों का सगतिग्रहण वार्यार्थ में होता है, न कि सिद्धार्थ में। दूसरी बात यह है कि वेदात् भी एक शास्त्र है शास्त्र वही होता है जो प्रवृत्ति अथवा निवृत्ति रूप शासन का बोध कराता हो* अर्थात् इन प्रकार की आज्ञाएँ प्रचारित करे जिससे मानवकल्याण होता हो। कल्याणकारी मार्ग पर चलने के लिए विधिवाक्य ही माध्यम माने जाते हैं। अतः शास्त्र-मर्यादा की रक्षा करने के लिए भी आवश्यक है कि सभी वेदान्तवाक्य अपने किसी विधि-वाक्य के साथ मिलकर अर्थात् विधिवाक्य के साथ एकवाक्यता द्वारा मानवकल्याण का मार्ग प्रशस्त करें। यह प्रवृत्ति निवृत्ति रूप शासन कार्यार्थ के प्रतिपादन से ही हो सकता है। तीसरी बात यह है कि सिद्धब्रह्मप्रतिपादक वाक्यों में अर्थवत्ता भी नहीं है, क्योंकि जैसे ‘रज्जुरिय न भुजग’ इत्यादि वाक्या स जैसे रज्जुरूप ज्ञान में सर्पजन्म भयकम्पादि की निवृत्तिरूप प्रयोजन सिद्ध नहीं होता, उनी प्रकार वेदान्तवाक्यों से ब्रह्मज्ञान हो जाने पर मासारिक धर्म शोकादि की निवृत्तिरूप प्रयोजन सिद्ध नहीं होता। अथवा के पश्चात् मनन का उपदेश भी यह सिद्ध कर रहा है कि केवल श्रवण के द्वारा ब्रह्मज्ञान प्राप्त कर लेने मान से कुछ नहीं होता अपितु कुछ कर्तव्य शेष रह जाता है। एतदर्थ वेदान्त-वाक्यों को ब्रह्मस्वरूप-बोधक न मानकर आत्मज्ञानविधिविषयक-कार्यपरक मानना चाहिए। अर्थात् ‘आत्मा बाङरे इष्टस्य’ जैसे ज्ञानविधायक-कार्यपरक वाक्यों में ज्ञानविधिविषयक कार्य-परता स्पष्ट प्रतीत भी होती है। अतः यह एक स्थिर सिद्धान्त है कि कार्यार्थक वेदान्त-वाक्यों के द्वारा ही ब्रह्मनिश्चय करना चाहिए। यह वेदान्त के एकदशी आचार्य का मत है। सम्भवतः यह वृत्तिवार बोधायन का ही मत होगा जिसकी परम्परा रामानुज आदि सम्प्रदायों में फैल गयी थी। प्राभाकर भीमामा का प्राधान्य इस सिद्धान्त में प्रतीत होता है, इसको न्यायरत्नमाला के टीकाकार रामानुज^{१९} ने स्वयं स्वीकार किया है।—

गुरुतन्त्रनियन्त्रितोऽप्यहं बहुमानादिह पार्यसारये ।

विवृणोमि मतान्तराश्रितां स्थिरभावा नयरत्नमालिकाम् ॥”^{२०}

अर्थात् हम प्राभाकर गुरु के सिद्धान्त के अनुयायी हैं। इससे जाना जाता है कि वेदान्त एक-देशिमत उसी सिद्धान्त का अनुगमन करता था जिसकी रूपरेखा प्राभाकरप्रणीत शाबर-भाष्य की व्याख्या ‘वृत्ती’ में आज भी समुपलब्ध होती है।

इस मत की आलोचना करत हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है—

“कार्यबोधे यथा चेष्टा लिङ्ग हर्षादयस्तथा ।

सिद्धबोधेऽर्थवत्तैव शास्त्रत्वं हितज्ञातनात् ॥”^{२१}

वेदान्त-वाक्यों को प्रतिपत्ति (ज्ञान) विधि का अंग बतलाने वालों की ओर से सबसे पहला आक्षेप यह किया गया था कि कार्य से भिन्न अर्थ में लोक में संगतिग्रहण सम्भव नहीं। उसका उत्तर देते हुए वाचस्पति मिश्र कहते हैं कि सिद्धार्थ में भी पदों का संगतिग्रहण लोक में सम्भव है तथा दृष्ट भी है, क्योंकि कुतूहलभयादिनिवृत्त्यर्थक 'रज्जु-रियं नैव भुजङ्गः' इत्यादि वाक्यों का संगतिग्रहण स्पष्ट ही सिद्धार्थ में है, न कि कार्यार्थ में। इसका कारण है कि उनके अर्थज्ञान के बाद भयादिनिवृत्ति के अतिरिक्त किसी भी प्रकार की कार्यप्रवृत्ति नहीं अनुभूत होती। भूतार्थविषयक ज्ञान का अनुमान भी लोक में हर्षादि सिगो के द्वारा होता है, जैसे कार्यताविषयक ज्ञान का अनुमान लोक में चेष्टादि सिगो के द्वारा होता है। दोनों में अनुमापक हेतुओं का भेद है, अन्य कुछ नहीं। तथा 'रज्जु-रियं नैव भुजङ्गः' इत्यादि सिद्धार्थविषयक वाक्यों में अयकम्पादिनिवृत्तिरूप प्रयोजन मर््या-नुभूत है। सिद्धग्रहाविषयक वेदान्तवाक्यों से भी संसार-निवृत्ति तथा मोक्ष-प्राप्ति रूप प्रयोजन विद्वानों को अनुभवनिष्ठ है। अतः सिद्ध ग्रह के बोधक वेदान्त-वाक्यों को मानने पर भी अर्थवत्ता उनमें सिद्ध हो जाती है।^{१०१}

इसी प्रकार सिद्धस्वरूप ग्रह के बोधक होने पर भी ग्रहज्ञान के परमपुरुषार्थरूप मोक्ष में कारण होने से वेदान्त-वाक्यों में हितशामनत्वरूप शास्त्रत्व सिद्ध है। क्योंकि मोक्ष में सर्वदुःखों की आत्यन्तिक निवृत्ति होने से वह हितरूप है और उसका शासन ग्रहज्ञान द्वारा वेदान्तवाक्य करते हैं। इस प्रकार वेदान्त-वाक्यों को सिद्ध ग्रह का बोधक मानने में किसी भी प्रकार की आपत्ति न होने से वेदान्त-वाक्यों को स्वार्थ-परिन्त्याग पर प्रति-पत्तिविधि का अंग मानना सर्वथा असंगत है।

वेदान्तवाक्यों में विधेयकवाक्यता की आलोचना

वेदान्त-चिन्तकों ने विधिगाम्यक के बिना भी वेदान्त-वाक्यों की प्रमाणता स्थापित की है। इस पर भीमात्मक आक्षेप करता है कि वेदान्त-वाक्य विधिमन्त्रग्रह के बिना भी प्रमाण हैं तब अर्थवाद वाक्य भी विधिवाक्य के साथ एकवाक्यता स्थापित किसे बिना भी स्वतन्त्र प्रमाण क्यों न होंगे? यदि ऐसा है तब 'विधिना तु एकवाक्यत्वात् स्तुत्यर्थेन विधीना स्मृः'^{१०२} — यह जमिनीय सूत्र व्यर्थ हो जाता है और अर्थवादाधिकरण की कोई आवश्यकता नहीं रह जाती। अतः कहना होगा कि अर्थवादवाक्य विधिवाक्य सम्बन्ध के बिना स्वतन्त्रतया प्रमाण नहीं हो सकते, तब वेदान्तवाक्य भी विधि-संलग्न के बिना स्वतन्त्र प्रमाण कैसे होंगे?

वाचस्पति मिश्र ने पूर्ववादी के वक्तव्य का अनुवाद करते हुए कहा है^{१०३} कि स्वाध्यायाध्ययनविधि ने अर्थवादघटित ममग्र स्वाध्याय (वेदराजि) का अध्ययन बतलाया है। अतः स्वाध्यायगत एक अधर भी निरर्थक, निष्प्रयोजन नहीं हो सकता। अर्थवाद वाक्यों का प्रयोजन अवश्य होता चाहिए। अतः 'भोजरोदीत्' इत्यादि अर्थवादवाक्यों में कैमर्प्याकांक्षा तथा 'बहिषि रजतं न द्रव्यम्' आदि निषेधवाक्यों में निषेध से निवृत्ति के लिए निषेध की निन्दा की अपेक्षा जागरित हो रही है। परस्पर-मापेक्ष, अतएव उभया-कांक्ष वाक्यों का 'नष्टावबध्धरथ' सम्बन्ध के समान परस्पर सम्बन्ध हो जाता है। अतः

अर्थवादवाक्यो मे विधिवाक्य के साथ एकवाक्यतापन्न होकर ही प्रामाण्य सुस्थिर होता है। किन्तु सिद्धग्रन्थबोधक वेदान्तवाक्यो मे प्रयोजनाकाक्षा नहीं कि जिसके लिए किसी प्रयोजनप्रतिपादक विधिवाक्य की गवेषणा करनी पड़े क्योंकि ब्रह्मज्ञान से मोक्षरूप-प्रयोजन वेदान्तवाक्यो मे ही श्रुत है। अतः वेदान्तवाक्यो को स्वतन्त्र प्रमाण मानना होगा।

इसी प्रकार प्रभाकर के उक्त वाक्य का, जिसमे कि वेदान्तवाक्यो को उपासना-विधि के माय एकवाक्यता स्थापित करने के पश्चात् प्रमाणता प्रदान की गई है,^{११} निराकरण करने हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है कि ब्रह्मविद्या का फल निम्न तथा निर-तिशय मोक्ष है। वेदान्तवाक्यो मे स्वाभाविक जीवब्रह्म की एकता (अभेद) का प्रतिपादन है। वह उपासनाविधि का फल (कार्य) नहीं है, क्योंकि वह निम्न होना में अकार्य है। अनादि अविद्या का अपनयन भी उपासनाविधि का कार्य नहीं क्योंकि उसका अपनयन अविद्या विराधिनी विद्या के उदय से होता है। विद्योदय भी उपासनाविधि का कार्य नहीं क्योंकि वह ध्वणमननपूर्वक भावनाजनितसंस्कारयुक्त अन्तःकरण से होता है, न कि उपासनाविधि मे। विद्योदय के लिए उपासनाविधिजनित उपासनापूर्व कोचित का सहकारी कारण भी नहीं माना जा सकता क्योंकि जीवब्रह्मका साक्षात्कार उपासनापूर्व-निन्देक्ष वेदान्ताद्योपासनासंस्कार से ही निष्पन्न हो जाता है, उसमे उपासनाविधिजन्य उपासनापूर्व की अज्ञा नहीं, जैसे पहूआदि स्वरों का साक्षात्कार अपूर्वानपेक्ष गान्धर्व-शास्त्रीपासनावामना से ही सम्पन्न हो जाता है, उसमे किसी अपूर्व की अपेक्षा नहीं होती। अतः वेदान्तवाक्यो की उपासनाविधि से एकवाक्यता स्थापित कर उन्हें उपासनाविधि का जग मानने की कुछ भी आवश्यकता नहीं है।^{१२}

स्फोटवाद की आलोचना

आलोचना करने के लिए स्फोटवाद का स्वरूप और आवश्यकता बतलाते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है^{१३} कि वाचक पद से ही किसी अर्थ का प्रतिपादन सम्भव होता है। अब देखना है कि वाचक पद का क्या स्वरूप है। 'गौ' इस पद मे गकार, औकार और विसर्ग वर्णों के अविरक्त पद नाम की वस्तु उपलब्ध नहीं होती। अतः मे तीन वर्ण मिलकर वाचक बने जाते हैं। यद्यपि प्रत्येक वर्ण क्षणिक है उच्चरित होते ही प्रचलित हो जाता है, दूसरे वर्ण के माय उसका योग सम्भव नहीं और प्रत्येक वर्ण वाचक हो नहीं सकता क्योंकि उसे वाचक मान लेने पर केवल एक वर्ण के उच्चारण से ही अर्थप्रतीति होने लगेगी और दूसरे वर्णों का उच्चारण व्यर्थ होगा, तथापि पूर्वपूर्ववर्णानुभवजनित संस्कारसहित अन्तिम वर्ण पद माना जाता है और वही वाचक है, जैसा कि शाबर भाष्य मे प्रतिपादित है।^{१४}

स्फोटवादियों का कहना है कि वाचकता शब्द का धर्म है, संस्कार का नहीं। संस्कार दो प्रकार का हो सकता है—एक तो पुण्य पाप नाम मे प्रसिद्ध अदृष्ट, दूसरा स्मृतिजनक भावनात्मक संस्कार। दोनों प्रकार के संस्कार वाचक नहीं होते। दूसरी बात यह भी है कि वर्णानुभव यदि संस्कार का जनक है तब विपरीताविपरीतोच्चरित वर्ण भी

उसी प्रकार संस्कार के द्वारा समान अर्थ के बोधक होने लगेंगे, किन्तु होते नहीं क्योंकि 'रस' और 'सर' दोनों का एक अर्थ नहीं होता ।

तीसरी बात यह भी है कि संस्कार की कल्पना एक अदृष्ट की कल्पना है । कल्पना का आधार कार्य या अर्थबोध ही माना जा सकता है । इस प्रकार अन्योन्याश्रय दोष भी प्रसक्त होता है । अर्थबोध हो जाने के बाद संस्कार की कल्पना और संस्कारों की महामता से अर्थज्ञान माना जाता है । चौथी बात यह भी है कि संस्कार आत्मा में या अन्तःकरण में रहेंगे, अन्तिम वर्ण का श्रवण श्रोत्र में होता है, तब दोनों का साहित्य कैसे हो सकता है ? अन्तिम वर्ण श्रवण के पूर्वकाल में होनेमात्र से यदि साहित्य माना जाता है तब दूसरे व्यक्ति के संस्कार उस काल में उत्पन्न होकर दूसरे व्यक्ति में अर्थबोध के जनक होने लग जायेंगे ।

इस पक्ष में पाँचवाँ दोष यह भी है कि अनुभवजनित संस्कार अनुभूतार्थ के स्मारकमात्र होते हैं । अतः पूर्वपूर्वानुभवजनित संस्कार वर्णों का स्मरणमात्र करा सकते हैं, अर्थ का नहीं । अतः वर्णों में अतिरिक्त स्फोटतत्त्व स्थायी व व्यापक माना जाता है । वर्ण, पद और वाक्य सभी के व्यंजक माने जाते हैं । वर्णों के द्वारा अभिव्यक्त स्फोट वर्ण-स्फोट, पद द्वारा अभिव्यक्त होने वाला पद-स्फोट तथा वाक्य से अभिव्यक्त होने वाला स्फोट वाक्यस्फोट कहलाता है । स्फोट ही मुख्य शब्द है, वही अर्थ का बोध कराता है और वर्णात्मक शब्द उसके केवल व्यंजक होने के कारण शब्द कहलाते हैं । इस प्रकार स्फोटवाद के माधन और उपासक की चर्चा करते हुए वाचस्पति मिश्र ने विग्रहरूप से इनका प्रत्याख्यान किया है—

“वाचन्तो यादृशा ये च पदार्थप्रतिपादने ।

वर्णाः प्रज्ञातसामर्थ्यास्ते तथैवावबोधकाः ॥”^{१११}

अर्थात् जब तक दृष्ट मामग्री से कोई कार्य सम्पन्न हो सकता हो तब तक अदृष्ट साधन की कल्पना नहीं की जाती । वर्णात्मक शब्दों में यदि अर्थबोध सम्भव हो तब इनमें अतिरिक्त किसी स्फोटतत्त्व की कल्पना नहीं की जा सकती । वर्णों पर जो नश्वरता का दोष दिया जाता है वह वैज्ञानिक मत में अवश्य होता है किन्तु वेदान्तानुमादित कुमारिलभट्ट के मत में वह दोष नहीं, क्योंकि वे वर्णों की नित्य मानते हैं ।^{११२} पूर्वपूर्ववर्णानुभवजनित-संस्कारपक्ष में जो दोष दिया गया था कि उन्हीं वर्णों के द्वारा विपरीत या अन्यथा क्रम अवलम्बन करने पर भी वही अर्थबोध होना चाहिए अर्थात् 'सर', 'रस' पदों से समान बोध होना चाहिए, उस पर वेदान्तपक्ष का यह कहना है कि नभी वर्ण समान संस्कार को जन्म नहीं देते अपितु पौर्वापर्य-मीमांसेशास्त्रों में आवद्ध होकर विशेष-विशेष संस्कार के उत्पादक होते हैं, अर्थात् जितने जिस प्रकार के वर्ण जिस अर्थ के प्रतिपादन में मक्षम होते हैं—वे उस प्रकार के वर्ण उसी प्रकार के अर्थबोधोपयोगी संस्कारों को जन्म दिया करते हैं । अतः सांकर्यदोष निराधार है । जो यह कहा था कि वर्णानुक्रमजनित संस्कार वर्ण-स्मृति को छोड़कर दूसरा अर्थबोधरूप कार्य नहीं कर सकते, वह भी युक्तिसंगत नहीं क्योंकि प्रत्यभिज्ञाप्रत्यक्ष संस्कारसहस्रवृत्तद्विपर्ययसन्निकर्षवटिन नामग्री से उत्पन्न होता है । यहाँ

पर जिस प्रकार सस्कार अपने नैसर्गिक स्मरणकार्य को छोड़कर विलक्षण कार्य प्रत्यक्ष के सम्पादक होत है, उसी प्रकार सस्कारसहित अन्तिम वर्ण की योग्यता अर्थज्ञान में क्यों नहीं मानी जा सकती ? पदस्फोट की अभिव्यक्ति स्फोटवादी को भी पूर्व-पूर्ववर्णजनित मस्कारविशिष्ट अन्तिमवर्णरूप पद के द्वारा जाननी पड़ती है। अतः मस्काररूप अदृष्ट-कल्पना उभयमत-सम्मत है, स्फोट जैसे अननुभूत अदृष्ट पदार्थ की कल्पना स्फोटवादी को अधिक करनी पड़ती है। स्फोटवाद के पक्ष में प्रमाण भी उपलब्ध नहीं है—'अनादि-निघना निरया वागुत्सृष्टा स्वयमुवा' इत्यादि में भर्तृहरि ने शब्द-मृष्टि का प्रतिपादन किया है। अतः निर्यस्फोट की मृष्टि सम्भव नहीं। वाचा विरूपनित्यमा' जैसे ध्रुति-वाक्य भी धर्मात्मक शब्दों को ही नित्य सिद्ध करते हैं। इससे अतिरिक्त किसी की स्फोट-सज्ञा यदि करना अनिवार्य है, तब पूर्व-पूर्वजनित सस्कारसहित अन्तिमवर्ण को स्फोट नाम देकर मन्तोप प्राप्त किया जा सकता है, क्योंकि उसी से अर्थ परिस्फुटित होता है। अतः ध्वनि, वर्ण—इन दो प्रकार के शब्दों से अतिरिक्त स्फोट नामक शब्द की कल्पना अप्रामाणिक और अनुचित है।

(७) भास्करमत-समीक्षा

ब्रह्मसूत्र के भाष्यकारों में आचार्य शंकर के परब्रह्म भास्कर^{१६} का नाम आता है। इनकी स्थिति आचार्य शंकर और वाचस्पति मिश्र के मध्य मानी जाती है।^{१७} ये भेदाभेदवादी थे। अतः जहाँ भी अवसर मिला है, इन्होंने शंकर = अभेदवाद (अद्वैतवाद) का खण्डन कर भेदाभेदवाद की स्थापना की है। उसे मुक्तियुक्त सिद्ध किया है। वस्तुतः भाष्य-रचना का उनका उद्देश्य ही शंकरभाष्य का खण्डन करना था।^{१८} शंकर के मायावाद की इन्होंने अत्यन्त व्यग्रपूर्ण शैली में आलोचना की है और अविद्या के आवरण को चिखड़े-चिखड़ कर डालने का प्रयास किया है। ज्ञान-कर्मसमुच्चयवाद की स्थापना के लिए इन्होंने जी-तोड़ कोशिश की है। जीवनमुक्ति और कर्मत्याग के मिद्धान्ता का इन्होंने चूटकी ले-लेकर उपहास किया है।

किंतु आचार्य वाचस्पति मिश्र ने इस जरठ आचार्य पर जो भीषण आक्रमण किया है, वह देखते ही बनता है। भास्कराचार्य द्वारा शंकर के मिद्धान्तों का खण्डन व अपने मत की स्थापना तथा आचार्य वाचस्पति मिश्र के द्वारा उन आक्षेपों व मान्यताओं को धराशायी करने व शंकरवैजयन्ती को पुनः बहराने के लिए किया गया तर्क-संदर्भ दर्शन के अध्येता के लिए एक रोचक अध्याय प्रस्तुत करता है। यहाँ इस संदर्भ की एक विवेक झाँकी प्रस्तुत करने का प्रयास किया जा रहा है।

(१) 'अयं' शब्द का अर्थ

भाष्यकार श्री शंकराचार्य ने 'अबालो ब्रह्मजिज्ञासा' सूत्रस्य 'अयं' शब्द का अर्थ करते हुए^{१९} बतलाया है कि वहाँ आन तथे धर्ममीमांसा और ब्रह्ममीमांसा का सम्भव नहीं किन्तु नित्यानित्यवस्तुविवेक, इहामुत्रार्थभोगविराग, शमादिषट् साधनसम्पत्ति-

मुमुक्षुता—इस साधनचतुष्टयसम्पत्ति का आनन्तर्य ब्रह्म-जिज्ञासा में मूपपन्न है। अतः साधन चतुष्टय-सम्पादन के अनन्तर ब्रह्म की जिज्ञासा करनी चाहिए।^{११८}

आचार्य शंकर के इस आनन्तर्योपपादन को भास्कराचार्य ने असंगत ठहराते हुए कहा है^{११९} कि धर्म विचार और ब्रह्मविचार का आनन्तर्य असम्भव नहीं क्योंकि मूखकार ज्ञानकर्मममुच्यते को मोक्ष का साधन मानते हैं, जैसा कि उनके 'सर्वपिशा च यज्ञादिश्रुतेर-श्रवत्'^{१२०} आदि सूत्रों से स्पष्ट है। आशय यह है कि 'तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिपन्ति यजेन दानेन तपसा नाश्रकेन'^{१२१} इस श्रुति के द्वारा विहित यज्ञादि कर्मों की महायता से ही तत्त्वज्ञान मोक्ष का साधन बन सकता है—एकाकी नहीं। सहायक यज्ञादि का ज्ञान धर्ममीमांसा के बिना सम्भव नहीं। अतः कर्मज्ञान के लिए धर्मविचार कर लेने के अनन्तर ही ब्रह्मविचार करना सम्भव और मूपपन्न होगा।

वाचस्पति मिश्र ने इस भास्कराचार्य आक्षेप का निराकरण^{१२२} करते हुए प्रश्न उठाया है कि ब्रह्मज्ञान को किस अंश में यज्ञादि की अपेक्षा होती है—अपने कार्य के सम्पादन में अवतार अपना स्वरूप लाभ करने में? प्रथम पक्ष उचित नहीं है क्योंकि कार्य चार प्रकार का होता है—उत्पाद्य, विकार्य, संस्कार्य और प्राप्य। ब्रह्माभात्कार कूटस्थ, नित्य, सर्वव्यापी ब्रह्म का स्वरूप होने में विकार्य, संस्कार्य और प्राप्य भी नहीं हो सकता।

द्वितीय पक्ष भी उचित नहीं, ब्रह्म-विद्या की उत्पत्ति में भी यज्ञादि का उपयोग उक्त श्रुति से प्रतीत नहीं होता क्योंकि 'विविदिपन्ति यजेन...' अर्थात् यज्ञादि के अनुष्ठान से विविदिपन्ति अर्थात् तत्त्वज्ञान की अनिलापा का उदय होता है, तत्त्वज्ञान का नहीं। इस प्रकार कर्म का अनुष्ठान या कर्मज्ञान का साहाय्य सर्वथा बाधित और असंगत प्रतीत होता है। अतः धर्मज्ञान का या धर्मजिज्ञासा का आनन्तर्य ब्रह्मजिज्ञासा में नहीं हो सकता अपितु साधनचतुष्टय-सम्पत्-सम्पादन के अनन्तर ब्रह्मविचार प्रवृत्त होता है।^{१२३}

भास्कराचार्य ने जमादिके आनन्तर्य में अस्वारस्य दिखाने के लिए कहा है कि जमादि न तो पूर्व प्रशस्त हैं और न उनका ब्रह्म-जिज्ञासा में किसी प्रकार का अर्गामि-भाव ही सम्पन्न होता है।^{१२४}

भास्कर के इस आक्षेप का परिमार्जन करने के लिए वाचस्पति मिश्र ने उस श्रुति का स्मरण दिलाया है^{१२५} जिसमें जमादिक का आनन्तर्य प्रतिपादित है—'तस्माच्छान्तो ब्रान्त उपरतस्तिष्ठुः श्रद्धावित्तोमूलाऽऽयन्येवात्मानं पश्येत् सर्वमात्मनि पश्यति'^{१२६} अर्थात् शान्त (निगृहीतमनस्क), दान्त (जितेन्द्रिय), उपरत (अनामक्त), तितिक्षु (यत्न-शील) होकर आत्मा का दर्शन करे। 'ज्ञान्वा मुच्यते' के समान उद्देश्यतावच्छेदक व विधेय का कार्यकारणभाव माना जाता है। कारण और कार्य का पूर्वापर-भाव या आनन्तर्य अनिवार्य होता है। इस प्रकार ब्रह्म-जिज्ञासा में जमदमादिक का श्रोत आनन्तर्य ही विवक्षित है, अध्ययन एवं कर्माविबोध का आनन्तर्य कहीं भी विवक्षित नहीं है।^{१२७} हमारी बात यह है कि वेदाध्ययन के पश्चात् धर्म-विचार के निगृजने आप्तमार्गोपदेशक गृहस्थ गुण की शरण आवश्यक है वैसे ही ब्रह्मविचार के लिए भी ममुच्यवादी को उमी गृहस्थ गुण की शरण की अपेक्षा होगी, उसी के भान्निष्ठ में रहना होगा किन्तु वस्तुतः वहाँ ब्रह्म-विचार

सम्भव ही नहीं है, उसके लिए तो परिखाजक ब्रह्मनिष्ठ आचार्य की शरण लेनी होगी।^{12*} अतः किमी भी दृष्टि से भास्कररीय आक्षेप तर्कसम्मत नहीं ठहर पाता।

(२) 'अतः' शब्द का अर्थ

'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' मूत्र में अतः शब्द का अर्थ प्रतिपादन करने हुए शंकर ने कहा है^{13*} कि स्वयं वेद कर्मजन्मफल की क्षयिता तथा ब्रह्मज्ञानफल मोक्ष की नित्यता बतला रहा है, इसलिए यथायोग्य साधन-सम्पत्ति के अनन्तर ब्रह्म जिज्ञासा सम्भव है।

भास्कराचार्य ने इसका खण्डन करते हुए कहा है^{13*}— अतः 'पूर्व प्रक्रान्त अर्थ में हेतुता का बोधन करता है न कि कर्मजन्मफल की क्षयिता आदि में। अपि च सभी कर्मों के फल की क्षयी मानना अमगत है। केवल कर्मजन्मफल के क्षयी होना पर भी ज्ञान-समुच्चित कर्म का फल क्षयी नहीं है। ज्ञानसमुच्चित कर्म का फल मोक्ष है और वह नित्य है।

भास्कराचार्य के इस आक्षेप का निवारण करते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है^{13*} कि जिस प्रकार विषभक्षण का परिणाम मृत्यु होता है, विषसमुच्चित अन्न के भक्षण का भी वही परिणाम (मृत्यु) होता है—विपरीत नहीं। इसी प्रकार जब अक्षय कर्म का फल क्षयी है तो कर्मयुक्त ज्ञानादि का फल भी क्षयी ही होगा, अक्षयी नहीं।

समुच्चयवाद का निराकरण ऊपर किया जा चुका है। अतः ज्ञानवर्त्मसमुच्चय का फल निर्वाण है—यह नहीं कहा जा सकता। अतः आचार्य शंकर का कर्मफल-अयित्व-प्रतिपादन अमगत नहीं है।

(३) ज्ञान की आत्मचैतन्य-स्वरूपता

ज्ञान पदार्थ क्या है—इसका उत्तर शंकर वेदान्त इस प्रकार दिया करता है— अन्तःकरण विषय-देश में जाना है और विषय के आकार को ग्रहण करता है अन्तःकरण का यह विषयाकार परिणाम ही वृत्ति कहलाता है। यह विषयाकारवृत्ति घटादिविषया-वर्षाच्छन्न चैतन्य का आवरण भग्न करती है यही वृत्ति प्रतिफलित या वृत्त्यवच्छिन्न चैतन्य-ज्ञान कहलाता है।

यहाँ भास्कर शंकर से सहमत नहीं हैं। उनका कहना है^{13*} कि प्रमिति, सवदन, अनुभव—ये सब पर्याय हैं। रूपादिज्ञान क्षणिक है। आत्मचैतन्य नित्य है। नित्य और अनित्य की एकता कैसे हो सकती है? यदि विषय-प्रकाशकज्ञान आत्मचैतन्यस्वरूप है तो ऐसी स्थिति में विषय का विस्मरण कदापि नहीं हो सगता। अतः आलोच और इन्द्रियादि की सहायता से उत्पद्यमान ज्ञान भिन्न है और आत्मचैतन्य भिन्न, दोनों को अभिन्न नहीं माना जा सकता।

वाचस्पति ने 'अवर्णितपद्वन्त ज्ञान सन्वाच्याया इच्छाया कर्म' भाष्य के इस अंग का व्याख्यान करते हुए कहा है^{13*} कि ज्ञान पद से उसी वस्तु का ग्रहण यही अभिमत है जिसके द्वारा प्राणी अपने जन्मजन्मान्तर के इस गाढान्धकार को निवृत्त कर आत्म-ज्योति के दर्शन करता है, अपने आत्मस्वरूप परमानन्दघन ब्रह्म की प्राप्ति करता है। यह

ज्ञान विगुह्य चेतन्य ब्रह्मास्वरूप मे भिन्न नहीं हो सकता। उत्पन्न, विगुह्य, क्षणप्रध्वंसी वैनाशिक-विज्ञान-मन्तति से काम नहीं चल सकता। यह कहना अशरशः सत्य है कि उसकी उत्पत्ति और विलय सम्भव नहीं; किन्तु, अनोपाधिक स्वरूपज्योति यद्यपि उत्पत्ति-विनाश की भीमा मे घरे है तथापि वृत्तिरूप उपाधि के सम्बन्ध मे उसे उत्पत्तिविनाशशील कहा जा सकता है। उसे ही अनुभवादि पदों के द्वारा अभिहित किया जाता है। इस प्रकार भास्करकृष्ण शंकर की आलोचना युक्तिमंगत नहीं है।

(४) भेदाभेद

‘जन्माद्यस्य यतः’ (ब्र० सू० १।१।२) इस सूत्र में प्रतिपादित जगत् की कारणता का मार्मजस्य अद्वैत वेदान्त ने ब्रह्म को विवर्ताधिष्ठान और प्रपञ्च को ब्रह्माधिष्ठित मिथ्याकार्य बताते हुए किया है। भास्कराचार्य से इस पक्ष का खण्डन करते हुए ब्रह्म और जगत् का भेदाभेद स्थापित किया है। मुचर्ण और कुण्डलादि का भेदाभेद अनुभय-मिद्व बताया है,^{१५} अर्थात् कार्य और कारण के भेद व अभेद दोनों को वास्तविक माना है।

आचार्य वाचस्पति मिश्र ने भास्करमम्मत् भेदाभेद-पक्ष का निराकरण करते हुए कहा है^{१६}—कि वास्तविक भेदाभेद मानने पर कार्य और कारण का वास्तविक अभेद मानना होगा। ऐसी स्थिति में दूर से मुचर्णरूप कारण को देखने पर उसमें अभिन्न कटक-कुण्डलादिरूप कार्य का ज्ञान हो जाने पर कटककुण्डलादि विशेष स्वरूप की जिज्ञासा अनुपपन्न होगी। इसी प्रकार ब्रह्माभिन्न प्रपञ्च का प्रत्यक्ष दर्शन होने से तदभिन्न ब्रह्म का ज्ञान भी हो जायेगा, अतः ब्रह्म की जिज्ञासा अनुपपन्न होगी। अतः भास्कराचार्य का भेदाभेद-पक्ष गर्वधा असंगत व विगुह्य है। भेद और अभेद दोनों में से एक का परित्याग आधर्यक है। ऐसी स्थिति में भेद-पक्ष को काल्पनिक व मायिक मानना ही उचित है। कार्य और कारण का, प्रपञ्च और ब्रह्म का अभेद ही वास्तविक है, क्योंकि कल्पित या अध्वस्त वस्तु अधिष्ठान से भिन्न नहीं होती। जिस प्रकार कल्पित सर्प रज्जु से भिन्न नहीं होता, उसी प्रकार कल्पित प्रपञ्च-रूप-कार्य अपने अधिष्ठान ब्रह्म से भिन्न नहीं है। अतएव अभेद वास्तविक है। इसी को ‘मृत्तिकेत्येव मत्स्यम्’ यह श्रुति मिद्व कर रही है। इसी का नाम अभेदोपादानभेदकल्पना है। अर्थात् अभेद वास्तविक तथा भेद काल्पनिक है। मुचर्ण और कुण्डल मायव्य हैं—अतः उनका भेदाभेद कश्चित् उपपन्न भी हो किन्तु कूटस्थ, मित्र, निरवयव ब्रह्म का परिणाम एवं भेदाभेद कदापि सम्भव नहीं। अतः भास्कर-पक्ष अन्यन्त असंगत है।

इसी प्रकार ‘नेतरोऽनुपपत्तेः’^{१७} तथा ‘भेदव्यपदेशाच्च’^{१८} सूत्रों के शंकर अर्थ पर कटाक्ष करते हुए भास्कराचार्य ने कहा है^{१९} कि कुछ लोगों (शंकर) ने अपने कपोल-कल्पित मत की रक्षा करने के लिए सूत्रार्थ को बिगाड़ कर जो इस प्रकार व्याख्या प्रस्तुत की है कि वस्तुतः ईश्वर से भिन्न कोई संगरी जीव नहीं है अपितु ईश्वर ही जीव है तथा ‘स्मो वै नः, रमं तेषां नृध्वज्जन्त्री भवति’^{२०}—इस श्रुति में बोधित जीव व परमेश्वर के भेदव्यपदेश का निर्वाह उपाधि के द्वारा दोनों में भेद मानकर किया जा सकता है, जैसा कि पट्टाकाश, मठाकाश—इन प्रकार आकाश का भेद केवल उपाधिमात्र

से किया जाता है, यह (शाकर) व्याख्या युक्तियुक्त नहीं क्योंकि जब यथाश्रुत (वस्तुतः) जीव व ईश्वर का भेद मानकर) मूल की व्याख्या में कोई दोष नहीं तब गौण भेद मानकर व्याख्या करना स्पष्ट अन्याय है। ईश्वर और जीव के भेदाभेद का समर्थन 'अशो नाना-व्यपदेशात्' ^{१४४} आदि सूत्रों की व्याख्या में किया जायेगा।

वाचस्पति मिथ न भाम्बरीय वटाश के उत्तर में यहाँ केवल इतना ही कह दिया है ^{१४५} कि जीव व ईश्वर का भेदाभेद पक्ष पटने ही खण्डित हो चुका है। अतः जीव ईश्वर में वास्तविक भेद न मानकर औपाधिक भेद मानना ही सम्भव है और न्यायसंगत भी।

(५) ब्रह्मज्ञान में कर्मता का निरास

ब्रह्मज्ञान उत्पाद्य आप्य विकार्य एव सत्कार्य—इन चतुष्कोटि कार्यों की परिधि से परे है, शकर के इस वक्तव्य की आलोचना करते हुए भास्कराचार्य ने कहा है कि ब्रह्म-ज्ञान में उत्पाद्य विकार्य एव सत्कार्य—इस निबिधकर्मता का अभाव होने पर भी आप्य-कर्मता का निरास नहीं किया जा सकता। ^{१४६}

वाचस्पति मिथ न इसका उत्तर देते हुए कहा है कि व्यापक वस्तु मदा ही प्राप्ति है, अभ्याप्त नहीं, अतः प्राप्यकर्मता की उपपत्ति ब्रह्मज्ञान में सम्भव नहीं। ^{१४७}

(६) 'अग्निर्मूर्धा' इत्यादि श्रुति में हिरण्यगर्भस्वरूपप्रतिपादन

आचार्य शकर का कथन है कि 'लघोपन्यामाच्च' ^{१४८}—इस सूत्र के द्वारा निर्दिष्ट "अग्निर्मूर्धा चक्षुषी चन्द्रमूयी दिश श्रोत्रे वाग्विवृताश्च वेदा। वायु प्राणो हृदय विश्व-मस्य पद्भ्या पृथिवी होष सर्वभूतान्तरात्मा।" ^{१४९}—यह श्रुति हिरण्यगर्भ का स्वरूप प्रस्तुत करती है। ^{१५०}

किन्तु भास्कर शकर के साथ समझमति प्रकट करते हुए कहते हैं कि यह कथन युक्त नहीं है क्योंकि ऐसा मानने पर प्रकरण विरोध उपस्थित होता है। अपि च हिरण्य-गर्भ में इस स्वरूप का आरोप किया जा सकता है, माशान् हिरण्यगर्भ के स्वरूप का प्रति-पादन नहीं। ^{१५१}

वाचस्पति ने भास्कराचार्य के मन्तव्य को स्पष्ट करते हुए उनकी मूल आलोचना की है तथा शाकिरमन को परिपुष्ट किया है। उनका कथन है कि यहाँ आयमानतनिधि-रूप स्थानप्रमाण से हिरण्यगर्भ की उपस्थिति और प्रकरणप्रमाण से ब्रह्म का प्रतिपादन सिद्ध होता है। अतः स्थान स प्रकरण का प्रावलय होने के कारण यहाँ हिरण्यगर्भ की उपस्थिति नहीं हो सकती—भास्कराचार्य की ऐसी मायता नितान्त अमंगल है, क्योंकि यहाँ प्रकरण स ब्रह्म की उपस्थिति होती है और वह स्थानप्रमाण से बलवान् है तथापि 'अग्निर्मूर्धा चक्षुषी चन्द्रमूयी' इत्यादि रूप स इस सर्वभूतान्तरात्मा की विग्रहता का श्रवण होने स श्रुति-प्रमाण के द्वारा विग्रहकारी हिरण्यगर्भ का प्रतिपादन किया गया है, न कि दहन्दिपादिरहित प्रकरण-मिद्ध परमाणु का जो कि नवथा न्यायमगव प्रतीत होता है क्योंकि श्रुति प्रकरण स भी बलवान् है। अतः 'अग्निर्मूर्धा' आदि श्रुति-प्रमाणों का प्रकरण-बल से स्वार्थ का परित्याग कर परमकारण ब्रह्म परव नहीं माना जा सकता। ^{१५२}

(७) 'अक्षरमम्बरान्तधृतेः' सूत्र का पूर्व पक्ष

'अक्षरमम्बरान्तधृतेः'^{१२४}—इस अधिकरण में लोक प्रसिद्धि के अनुसार 'अक्षर' पद से उपस्थापित वर्णों में आकाशादि की धृति सिद्ध होती है और 'ओंकार एवेदं सर्वम्'^{१२५}—इत्यादि धृतियों में ओंकार वर्ण को भी उपास्य वतलाया गया है (इसीलिए वाक्यपदीयकार ने 'अनादिनिघ्नं नित्यं शब्दतत्त्व' यदक्षरम् । विवर्तधर्मादेन प्रक्रिया जगनो मतः ॥' इस पक्ष में अक्षररूप शब्दतत्त्व को जगत् का कारण वतनाया है और कारण में कार्य की धृति सिद्ध की है) । इस प्रकार व्याकरणों के मत से आचार्य शंकर ने पूर्वपक्ष प्रस्तावित किया है और यह कहकर इस मत की आलोचना भी कर चुकी है कि 'अक्षर' शब्द धृति में ग्रहण का बोधक है, वर्णों का नहीं, ग्रहण में आकाशादि का संस्धान भी सम्पन्न होता है ।^{१२६}

इस अधिकरण में पूर्वोत्तर पक्ष को शंकरोय मंगिमा का विरोध करते हुए भास्कर ने कहा कि यहाँ पूर्वपक्ष में 'अक्षर' शब्द के द्वारा सांख्यमिमम प्रधान की उपस्थिति की गई है तथा उसी का निरास किया गया है, व्याकरणमत को यहाँ घसीटना अप्रासंगिक है क्योंकि उसमें अक्षरशब्द-विशेषणत्वेन श्रयमाण अलोहित, अस्नेह, अच्छाय आदि विशेषणों की उपपत्ति नहीं होती ।^{१२७}

आचार्य वाचस्पति मिश्र ने भास्कर की शैली का अनुशीलन करते हुए उनका कथन का प्रत्याख्यान किया है कि जो लोग प्रधानविषयक पूर्वपक्ष उठाकर ब्रह्माक्षर-विषयक समाधान किया करते हैं वे 'अक्षरमम्बरान्तधृतेः'—इस सूत्र से प्रधानवाद का निराकरण कैसे करते हैं—समझ में नहीं आता, क्योंकि प्रधान के भी आकाशादि का कारण होने में प्रधान में भी आकाशादिधारणता उपपन्न है । यदि कहा जाय कि धारण का अर्थ केवल अधिकरणता मात्र नहीं अपितु प्रणामनाधिकरणता है—तो 'अम्बरान्तधृतेः' ऐसा कहना निरर्थक मिथ होता है, तब तो 'अक्षरं प्रणामनात्' इतना ही सूत्राकार होना चाहिए । अतः यहाँ वर्णाक्षरतारूप पूर्वपक्ष का प्रतिक्षेप ही लिखस्यपित है ।^{१२८}

(८) जीवविषयक काणकृत्स्नीयमत-समीक्षा

'अवस्थितेरिति काणकृत्स्नः'^{१२९} इस सूत्र के भाष्य में शंकर ने, ईश्वर ही अविद्या-कृत नामरूपोपाधि के कारण संसारी जीव नहीं कहलाना है अपितु उसमें भिन्न ईश्वर का अंश जीव है, काणकृत्स्न के इस मत का खण्डन किया है तथा अपने इस मिथ्यामत को स्थापित किया है कि ईश्वर ही देह में प्रविष्ट होकर अवस्थित होने पर अविद्याकृत नाम-रूपोपाधि के कारण संसारी बन जाता है, अतः ईश्वर से भिन्न कोई संसारी जीव नहीं है ।^{१३०}

भास्कर ने शंकर की इस मान्यता की आलोचना करते हुए काणकृत्स्नीय मत का समर्थन किया है ।^{१३१}

आचार्य वाचस्पति ने भास्कर के बर्नव्य का अनुवाद करते हुए प्रचल युक्तियों के द्वारा उनका निराकरण किया है । उनका तर्क है^{१३२} कि जिन लोगों ने काणकृत्स्न के मत पर ही आस्था रख कर जीव को परमेश्वर का अंश कहा है उनके मत में 'निष्कलं निष्प्रियं

शान्त निरवद्य निरञ्जनम्' इय श्रुति का विरोध उपस्थित क्यों नहीं होगा ? क्योंकि श्रुतिघटक 'निष्कल' पद कला अर्थात् अक्ष का निराकरण करता है, साक्षता का प्रतिपादन नहीं करता । यदि यह कहा जाय कि 'निष्कलम्' इत्यादि श्रुति जीव में परमात्मा की अवयवता का निराकरण कर रही है न कि अक्षता का, तथा जीव उसी प्रकार परमात्मा का अक्ष है जैसे कि आकाश का अक्ष कर्णशफ़ुल्यवच्छिन्न प्रदेश (शब्द-ग्रहण के योग्य) एवं महावायु का अक्ष पञ्चवृत्त्यात्मक प्राणभाव (जीवधारण के योग्य) माना जाता है, तो यह कहना भी उचित नहीं, क्योंकि कर्णशफ़ुल्यवच्छिन्न आकाश महाकाश का अक्ष नहीं अपितु तद्रूप ही है । यदि कहा जाय कि कर्णमण्डलावच्छिन्न आकाश निश्चित रूप से महाकाश का अक्ष है, तो यह भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि साक्षता का निरूपक केवल कर्णशफ़ुलीप्रान्त है, आकाश नहीं । इस प्रकार विवेकप्रज्ञा से काम लेने पर स्पष्ट हो जाता है कि कर्णमण्डल अथवा आकाश के साथ उसका सयोग ही शब्दग्रहणयोग्यता का अवच्छेदक है, वह आकाश का अक्ष नहीं अपितु उससे अत्यन्त अभिन्न है । कर्णमण्डल का सयोग आकाश का धर्म होने से अक्ष माना जा सकता है, यह कहना भी युक्तियुक्त नहीं क्योंकि यदि वह सयोग आकाश का धर्म है तब सम्पूर्ण आकाश में उसकी प्रतीति होनी चाहिए । यह कदापि संभव नहीं कि निरवयव आकाश का धर्म सम्पूर्ण आकाश में न रहकर उसके किसी भाग में रहे । इसलिए यदि वह सयोग आकाश में है तब सम्पूर्ण आकाश को व्याप्त करके ही रहेगा । यदि उसे व्याप्त नहीं करता तब यह मानना होगा कि वह आकाश में रहता ही नहीं । अतः निरवयव आधार में कोई वस्तु व्याप्यवृत्ति होने पर भी सर्वत्र उसकी प्रतीति इसलिए नहीं होती कि उसका निरूपक सम्बन्ध सर्वत्र नहीं होता, यह कहना भी सम्भव नहीं क्योंकि निरूपक सम्बन्ध भले ही सर्वत्र न हो, उसका सम्बन्धी आकाश तो सर्वत्र है, अतः शब्द सर्वत्र सुनाई देना चाहिए । कर्णशफ़ुल्यवच्छिन्न आकाश का महाकाश से भेद या अभेद ही हो सकता है, कोई दूसरा प्रकार सम्भव नहीं । अतः अनादि अविद्या के आधार पर ही निरक्ष में साक्षता का आरोप मानना होगा, वास्तविक नहीं । यदि कहा जाय कि [अज्ञानमात्रविजृम्भित सर्पादि (का) आकार जब तक ज्ञात नहीं होता तब तक अर्थाक्रियाकारी नहीं होता । और] अमत् श्रोत्र शब्दग्रहण के योग्य कैसे होगा ? तो कहा जा सकता है कि पूर्व-पूर्व सम्कारों के द्वारा उत्तरोत्तर अप्रयाम की उपपन्नता का प्रतिपादन वेदान्तग्रन्थों में सर्वत्र देखा जाता है । कार्यकारण-भावानुपपन्नता कोई श्लेष नहीं, अनिर्वचनीय माया के लिए यह अत्यन्त स्वाभाविक समजस है क्योंकि माया स्वयं अपने में एक अनुपपन्नमान अवस्थित घटनान्मक एक ग्रन्थि है । सबसे बड़ा दोष भेदाभेद-मल्ल में यह है कि जीव-ईश्वर का वास्तविक भेद कभी दूर नहीं हो सकता, न उसके लिए कोई माहस ही किया जा सकता है । इस प्रकार मोक्ष और मुमुक्षुता की सम्भावना समाप्त हो जाती है । इन सब आपत्तियों को ध्यान में रखते हुए इनी एक तथ्य पर पहुँच जाने हैं कि आचार्य काष्ठकृत्स्न का आशय आविधिक, परिकल्पित, आध्यामित अशाशिव के प्रतिपादन में ही था, वास्तविक भेद में नहीं । अतः वाचस्पति मिश्र द्वारा भस्मिकर की आलोचना अद्वैत वेदान्त की पर्याप्त सीमा तक रखा करने में सफल हुई है ।

(६) ब्रह्मोत्पत्तिविषयक सन्देह की समीक्षा

'असम्भवाधिकरण'^{११८} में आचार्य शंकर ने ब्रह्म की उत्पत्ति का सन्देह उठाकर निराकरण करते हुए सूत्र से मिद्धान्तपक्ष का स्पष्टीकरण किया है। उनका कथन है कि ब्रह्म की उत्पत्ति सम्भव नहीं, यदि उत्पत्ति मानी जाय तब सत् मे ब्रह्म की उत्पत्ति होगी या अमत् मे ? अमत् से गत् की उत्पत्ति सम्भव नहीं क्योंकि उपादान-उपादेय का वैजात्य नहीं होता। गत् मे ब्रह्म की उत्पत्ति मानने पर उग गत् की उत्पत्ति और किसी गत् मे, उम गत् की उत्पत्ति और किसी सत् मे—इस अनवस्थास्य अनुपपत्ति के कारण सत् मे ब्रह्म की उत्पत्ति नहीं कह सकते।^{११९}

किन्तु भाम्कराचार्य ने शंकर के इस मन का निराकरण करते हुए कहा है^{१२०} कि सद्ब्रह्म की उत्पत्ति की आशंका कर उसके निराकरणस्य मे सूत्र की योजना संगत नहीं है। ऐसा मानने पर ब्रह्म की उत्पत्ति में किसी हेतु के न होने मे तन्निराकरणपरक सूत्र निरर्थक होगा क्योंकि 'न कारणं कारणाधिपाधिपः न चास्य कश्चिज्जनितः न चाधिपः'^{१२१} इत्यादि मन्त्रों मे उसकी उत्पत्ति का अभाव मिद है। अतः इस सूत्र की योजना गुण, दिक्, काल आदि पदार्थों की अनुत्पत्ति की आशंका कर उसके परिहार रूप मे करनी चाहिए।

भाम्कर के अनुसार सूत्र की योजना 'मतः असम्भवः तु अनुपपत्तेः' इस प्रकार है।^{१२२}

वाचस्पति मिथ ने भाम्कर द्वारा शंकर पर किये गये आक्षेप का परिहार किया है और 'भाम्करकृत सूत्र-योजना का भी निराकरण किया है। वाचस्पति का कहना है^{१२३} कि यद्यपि 'न चास्य कश्चिज्जनितः...' इस श्रुति द्वारा ब्रह्म की अकारणता बतमाने से उसकी उत्पत्ति की आशंका सम्भव नहीं है तथापि जैगे आकाश और वायु में अमृतत्व तथा अनस्तमयत्व की बोधक श्रुतियाँ आकाशादि की उत्पत्तिबोधक श्रुतियों के बोध से गौण मानी गई हैं और उनका तात्पर्य केवल आपेक्षिक अमृतत्व और अनस्तमयत्व में माना गया है, उसी प्रकार ब्रह्म के अकारणत्व को बतमाने वाली श्रुति भी 'यथा मुदीप्तात् पावकाद् विस्फुलिङ्गाः...' इत्यादि श्रुति के विरोध मे गौण मानकर ब्रह्म की उत्पत्ति की आशंका बन सकती है, उसी का परिहार इस सूत्र में किया गया है। अतः शंकर पर भाम्कर का आक्षेप संमत नहीं है।

इसी प्रकार भाम्कर ने जो 'असम्भवस्य तु अनुपपत्तेः' की योजना प्रस्तुत की है। उसका भी निराकरण वाचस्पति मिथ ने किया है^{१२४} कि इस पाद में उत्पापित विरोधों का परिहार किया गया है। ब्रह्म के निम्न व अनुत्पन्न होने मे उसकी उत्पत्ति मिद्धान्त-विच्छेद पड़ती है। अतः उसकी उत्पत्तिस्य विरोध के परिहार की संशति इस पाद मे मेल खानी है, किन्तु गुणादि के उत्पत्तिबोधक श्रुतिवाक्यों के न होने से उनकी अनुत्पत्ति की शंका के निरास में श्रुति-विरोध का परिहार न होने से प्रकृतिविरोधपरिहारस्य पाद के साथ इस अधिकरण की संशति उपपन्न नहीं होगी। अविरोधपाद के साथ संशति हो जाने पर भी सूत्रपदों की गुणादि की उत्पत्ति में जोड़ना क्लेशसाध्य-मा प्रतीत होगा है। अपि

च 'म' शब्द मद्रश्चका जमा सहज बोझ करता है वैसा विद्यमान गुणादि का नहीं। 'तु' शब्द पूर्वपक्षनिवर्तक मध्य में गृहीत है। अतः 'सतोऽनुपपत्ते' यह पूर्णतया हेतु का कनेवर प्रतीत होता है—प्रतिज्ञावाक्य में केवल असम्भव शब्द रहता है—'गतोऽसम्भव' नहीं। किन्तु भास्कराचार्य ने 'मतोऽसम्भव' इतना प्रतिज्ञा वाक्य माना है और अनुपपत्ति हेतु में अत्यन्त अप्रज्ञान अद्वैतधृति को सगृहीत किया है जो कि अत्यन्त बड़ब अममजस-सा प्रतीत होता है। पूर्व के अधिकरणों में 'तस्माद् वा एतस्माद् आत्मन आकाश सम्भूत' आकाशादि की उत्पत्ति के प्रतिपादक वाक्या पर नैयायिक आदि का आक्षेप एव मन्देह सम्भव है क्योंकि वह आकाशादि को नित्य मानता है। किन्तु गुणादि के उत्पत्ति-प्रतिपादक वेदान्तवाक्य ऐसे उपलब्ध नहीं होने जिन पर किसी विस्वादी को आक्षेप या सन्देह करने का अवसर प्राप्त हो। वेदान्तमीमांसा अधिकतर सदिग्ध वेदान्त-वाक्यों की निर्णायिका (विशेष शैली) है। अतः स्वतन्त्र रूप में गुणादि की उत्पत्ति पर वेदान्त-विचार में सन्तुलन मनीषा मत्ता प्रकाश नहीं डाल सकती। अतः ऐसे अवसरों पर भास्कर जैसे आचार्यों की अष्टदिन कल्पना की आलोचना वाचस्पति मिश्र ने की है। वैसा करना ब्रह्मजिज्ञासु की जागृकता और सावधानता का परिचायक है।

(१०) अधिकरणविषयक मतभेद

'विपर्ययेण तु त्रयोऽन उपपद्यते च' (१०) इस सूत्र में आचार्य शंकर ने कहा है कि पूर्वोक्त अधिकरण (तदभिधानाधिकरण) में आकाशादि के उत्पत्ति-रूप, जिसका कि प्रतिपादन 'आकाशाद् वायु, वायोरग्नि, अग्नेराप, अप्स्य पृथिवी' (तै० २।१) इन धृतियों में उपलब्ध होता है, पर विचार किया गया है और अब इस अधिकरण में सत्यत्रय पर विचार करना है।^{१०} यहाँ यह जिज्ञासा होती है कि विचारणीय सत्यत्रय की उपस्थिति किस मार्ग से हुई? क्या किसी धृति-वाक्य ने उसका बोध कराया अथवा किसी प्रसंग से उसकी उपस्थिति हुई? इस जिज्ञासा का समाधान भास्कराचार्य के शब्दों में श्रुत उपस्थिति द्वारा ध्वनित होता है, क्योंकि निदान-पक्ष में भास्कराचार्य ने सत्यत्रयोपस्थापक धृतिवाक्य का निर्देश किया है—'नयमग्नेन सौम्य शुद्धेनापो मूलमन्विष्ट'। अतः इस धृतिवाक्य के द्वारा प्रतिपादित त्रयत्रय पर इस अधिकरण में विचार किया गया है।^{११}

आचार्य वाचस्पति ने भास्कर की शैली का निराकरण करते हुए कहा है कि 'उत्पत्तौ महाभूतानां त्रयं श्रुतो नाप्यग्रे, अप्ययमात्रस्य श्रुतत्वात्'।^{१२} आचार्य वाचस्पति का अभिप्राय स्पष्ट करते हुए कल्पतरुकार ने कहा है कि भास्कराचार्य को मेली यह है कि इस अधिकरण में धृतिप्रतिपादित महाभूत-सत्यत्रय पर विचार किया गया है, किन्तु भास्कराचार्य की यह शैली दोषपूर्ण है क्योंकि इस अधिकरण में प्रसंगत उपस्थित त्रयत्रय पर विचार किया गया है। इस प्रामाणिक चर्चा को श्रौतचर्चा का विषय बनाना अत्यन्त असंगत है, क्योंकि भास्कराचार्य द्वारा उद्धृत धृतिवाक्य त्रयत्रय का विधायक नहीं अपितु कार्य में कारण के अनुमानमात्र का सूचक है। यहाँ त्रयत्रय का विधान नहीं किया। अतः त्रयत्रय धृति द्वारा उद्घोषित नहीं माना जा सकता।^{१३}

इसी प्रकार भास्कराचार्य ने इसी अधिकरण के पूर्व पक्ष में कहा है कि त्रयत्रय

का नियामक कोई श्रुतिवाक्य न होने के कारण सत्यक्रम में किसी प्रकार का नियम मानने की आवश्यकता नहीं।^{१००}

यह पूर्वपक्ष भी अत्यन्त असंगत है। इसकी असंगति बतलाते हुए भामतीकार ने कहा है कि उत्पत्तिक्रम ही सत्यक्रम का नियामक है, तब अनियम का सन्देह उठाया ही नहीं जा सकता।^{१०१} आशय यह है कि समाधान या सिद्धान्तपक्ष में चलकर नूत्रकार ने कहा है कि 'उपपद्यते चाप्युत्पद्यते च'^{१०२}। यहाँ उपपत्ति लौकिक अनुभूति या उपलब्धि मानी गई है, किसी श्रोत उपपत्ति की ओर संकेत नहीं किया गया। इस प्रकार नियामिका श्रुति के न होने पर भी षटादि के लय की व्यवहारप्रसिद्ध प्रक्रिया नियत है कि प्रत्येक कार्य का अपने कारण में एवं उस कारण का अपने कारण में विसय नियमित रूप से पाया जाता है। इस प्रकार नियम के सम्भव होने पर उसके नियम की असम्भावना का पूर्वपक्ष में सन्देह उठाना उचित नहीं।

(११) अद्वैतवाद में कर्मानुस्मृतिशब्दविध्यधिकरण की अनुपपत्ति:

'न एव तु कर्मानुस्मृतिशब्दविध्यभ्यः'^{१०३}—इस सूत्र में भास्कराचार्य ने शांकर सिद्धान्त पर आक्षेप करते हुए कहा है कि जो लोग जीव और ईश्वर में भेद नहीं मानते उनके मत से इस अधिकरण की रचना ही सम्भव नहीं।^{१०४}

इस आक्षेप का समाधान करते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है—कि यद्यपि जीव और ब्रह्म का वास्तविक अन्तर सिद्धान्तपक्ष में नहीं माना जाता किन्तु आरोपित या आविधिक भेद को मानकर अधिकरणान्तर की रचना की जा सकती है।^{१०५}

वाचस्पति मिश्र का हृदय यह है कि यदि जीव और ईश्वर का वास्तविक भेद वेदान्तविचार के लिए आवश्यक होता तब 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा'^{१०६} सूत्र में वेदान्त-विचार की पीठिका ही नहीं बन पाती क्योंकि अधिकारी के बिना अनुबन्धचतुष्टय सम्भव नहीं होते। बिना अनुबन्ध के किसी शास्त्र का आरम्भ नहीं किया जा सकता। अधिकारी साधनचतुष्टयसम्पन्न भुमुक्षु जीव माना गया है, किन्तु जीव और ब्रह्म का भेद न होने के कारण गम्य-नामकभाव, प्राप्य-प्रापकभाव, ज्ञातृ-ज्ञेयभाव, अधिकारी-अधिपायभाव नहीं बन सकते। ब्रह्म से भिन्न जब कोई अधिकारी ही नहीं है तब किसके लिए ब्रह्म का उपदेश और विचार सार्थक होगा। उपदेष्टा आचार्य भी ब्रह्म-स्वरूप है तब कौन उपदेष्टा, कौन उपदेश्य और किसके विषय में उपदेश। समस्त व्यवहार विलुप्त हो जायेगा। इस रहस्य को अपने हृदय में रखकर श्रुति कहती है 'आश्चर्योत्थय वक्ता मुण्डानोऽस्य तद्व्या...'^{१०७} वास्तविक दृष्टि को ध्यान में रखकर ही गोत्पादाचार्य ने कहा है—

'न निरोधो न चोत्पत्तिर्न वदो न च सादृकः।

न भुमुक्षु न च मुक्त इत्येषा परमार्थता ॥'^{१०८}

पारमार्थिक दृष्टिकोण में न कोई संसार का निरोध है, न उत्पत्ति है और न कोई मुक्ति है। केवल सांवृतिक दृष्टि में जगत् और उसके व्यवहार का जैम निर्वाह किया जाता है, उसी प्रकार जीव और ईश्वर के सांवृतिक भेद को मानकर वेदान्तविचार का

उपक्रम किया गया है। मध्य-मध्य में उसी दृष्टिकोण से विचार होता चला आया है। अतः भास्कराचार्य को बहुत पहले ही यह सोच-समझ कर उक्त आक्षेप कर देना चाहिए था—यहाँ तब ना वेदागत-विचार कर लेने के पश्चात् अब भास्कराचार्य को इस प्रकार का आक्षेप नहीं करना चाहिए।

(१२) पूर्वपक्ष की असम्भावना

'अनेन सर्वगतत्वमावाभश-दादिभ्यः'^{१८} इस सूत्र में भास्कराचार्य ने कहा है कि इस सूत्र के द्वारा ब्रह्म का सर्वगतत्व प्रतिपादित हो रहा है—इसमें किसी प्रकार के पूर्व-पक्ष या शका-ग्रन्थ की सम्भावना नहीं।^{१९}

भास्कराचार्य की इस सूत्रार्थनिमित्तता का स्मरण दिलाते हुए आचार्य वाचस्पति मिश्र ने कहा है^{२०} कि यहाँ बहुत बड़ी शका यह होनी है कि जब एकमात्र अद्वितीय ब्रह्मतत्त्व ही है तब उसे सर्वगत कैसे कहा जाय क्योंकि सर्वगत वही वस्तु है जिसका कि विश्व की सर्व वस्तुओं से सम्बन्ध स्थापित हो। किन्तु ब्रह्म से भिन्न 'सर्व' पदार्थ कुछ भी नहीं, तब इसे सर्वगत कैसे कहा जाए? अतः ब्रह्माद्वैतवाद में 'सर्वगत' सर्वथा अनुपपन्न है। इस सन्देह को दूर करने हुए सूत्रकार ने कहा है—ब्रह्म में भिन्न वास्तविक कोई वस्तु न होने पर भी अनिवर्तनीय प्रपञ्च विद्यमान है, जिसे सर्वशब्द से कह सकते हैं। अतः सर्व अनिवर्तनीय पदार्थों की तादात्म्यप्राप्ति ही ब्रह्म में सर्वव्यापकता है। अभिप्राय यह है कि इस सूत्र में अधिकरण के पञ्चवाङ्ग की निष्पत्ति अद्वैत पक्ष में ही होती है—द्वैताद्वैत भेदाभेद आदि पक्षों में नहीं। भास्कराचार्य का भेदाभेद-पक्ष है—जिसमें इस सूत्र का सामञ्जस्य सम्भव नहीं। कन्वत्स्कार ने इसका विवेचन स्पष्ट रूप से किया है।^{२१}

(१३) जडकर्मफल प्रवृत्ति

पञ्चाधिकरण'^{२२} में भास्कराचार्य ने शांकरमन की आलोचना करते हुए कहा है कि कुछ लोगो (शंकर) का यह कथन कि अन्तर्यामी (ईश्वर) का अनुग्रह-व्यापार कर्म-प्रदान करने में प्रयोजक मित्र होता है तथा उनके व्यापार के बिना जडकर्मफल नहीं दे सकते, सर्वथा अनुचित है क्योंकि ईश्वर नित्य है, ईश्वर का व्यापार भी नित्य है, न तो वह किसी विशेष पुरुष के द्वारा उत्पन्न किया जाता है और न किसी विशेष पुरुष में उसका सम्बन्ध है अतः सभी पुरुषों में उसका सम्बन्ध होने के कारण सबका फल प्राप्त होता है। अतः अन्तर्यामी के व्यापारको विशेष मानकर उसे पञ्च के प्रति कारण मानना उचित नहीं।^{२३}

वाचस्पति मिश्र ने भास्कर की आलोचना का उत्तर देने हुए कहा है कि कर्म-जन्य भदृष्ट का सम्बन्ध कर्ता के साथ ही होना है। ईश्वर का अनुग्रह सब प्राणियों पर समान होने पर भी भदृष्टविशेष का फल पुरुषविशेष को ही मिलेगा, सबको नहीं। ईश्वर का अनुग्रहविशेष भी सर्वपुरुषव्यापार नहीं होता किन्तु औसाधिकार में पुरुषविशेष-सम्बन्धी और अनित्य होता है।^{२४}

(१८) साम्प्रदायिकरण में भास्कर व्याख्यान की आलोचना

साम्प्रदायिकरण^{११३} के 'छन्दत उभयाविरोधात्'^{११४} सूत्र का अर्थ भास्कराचार्य ने इस प्रकार किया है—'परकीय स्वकृत दुष्कृत अन्य में कैसे सञ्चरन्त होते हैं—इसके उत्तर में सूत्रकार ने कहा 'छन्दतः' अर्थात् संकल्प से ऐसा हुथा करता है। अर्थात् विद्वान् का जो शुभ चाहते हैं उन्हें उसके मुकृत, और जो उसका अशुभ करना चाहते हैं उन्हें दुष्कृत की प्राप्ति होती है—ऐसा शास्त्रप्रमाण के आधार पर माना जाता है क्योंकि धर्माधर्म की व्यवस्था में शास्त्र ही प्रमाण है, और युक्तियाँ काम नहीं देती। ज्ञानी के मुकृत और दुष्कृत उसके मित्रों तथा शत्रुओं में सञ्चरन्त होते हैं, उसमें श्रुति प्रमाण है कि वे देवगण हम लोगों की अन्य के द्वारा किये हुए पाप से रक्षा करें।^{११५} इससे स्पष्ट सिद्ध है कि अन्यकृत कर्म की अन्य पुरुष में प्रसक्ति होती है।^{११६} स्मृतिपाकार ने भी कहा है कि शप्यमान व्यक्ति का पाप शापदाता को प्रभावित करता है। मनुस्मृति^{११७} भी इस प्रकार युक्तिपुक्त हो जाती है कि अपने प्रियजनों को मुकृत एवं अपने अप्रियजनों को दुष्कृत देकर विद्वान् ध्यानयोग के द्वारा सनातन में लीन हो जाते हैं।^{११८}

भास्कराचार्य के इस व्याख्यान की आलोचना करते हुए भामतीकार ने कहा है कि जो लोग, हमारे विद्वान् के मुकृत-दुष्कृत दूसरे व्यक्ति में कैसे चल जाते हैं—इस शंका के उत्तररूप में सूत्र भी व्याख्या करते हैं, उनका यह व्याख्यान असंगत प्रतीत होता है क्योंकि प्रकृत अधिकरण से उसकी कोई संगति नहीं बैठती। उसकी संगति के लिए भास्करभाष्य में उद्धृत वाक्य ही उस अर्थ का निर्णायक है, वाक्यान्तर उदाहरण नहीं दन सकते।^{११९}

(१५) विद्वान् में गतिविषयक शंका

'गतिरर्थवत्त्वमुभयथाज्यथा हि विरोधः'^{१२०}—इस सूत्र के विवरण में भास्कराचार्य ने कहा है कि यदि विद्वान् का पुण्य भी निवृत्त हो जाता है तब गति किमनिम् ? इस शंका का उत्तर दिया जाता है—गति की कार्यकलाप दोनों प्रकार में होती है—दुष्कृत की निवृत्ति में भी और मुकृत की निवृत्ति से भी। जहाँ पुण्य की निवृत्ति नहीं होती तब उसके फल का अनुभव करने के पश्चात् संसार में आवृत्ति हो सकती है तथा ऐसी अवस्था में अनाद्यतनश्रुति^{१२१} का विरोध उपस्थित होता है, अतः दुष्कृत के समान मुकृत का भी प्रक्षय होता है।^{१२२}

भास्कराचार्य के इस व्याख्यान का अनुवाद करके वाचस्पति मिश्र ने कहा है कि उन लोगों ने अनाद्यतनीय शंका प्रस्तुत की है क्योंकि विद्या के प्रसंग में गतिविषयक शंका को क्या अवसर ? यदि पुण्य क्षय हो गया तो किमनिम् ? इसकी गति ? यह गति पुण्य-निवन्धना नहीं अपितु विद्या-निवन्धना है। अतः वृद्ध आचार्यों का उपवर्णन ही युक्ति-संगत है।^{१२३}

(१६) कर्मत्यागसमीक्षा

'सर्वपेक्षाधिकरण'^{१२४} में भास्कराचार्य ने भास्करभाष्य का निराकरण करते हुए

वैदिक कर्म का विधान विद्वान् के लिए जीवनपर्यन्त किया है और कर्मत्यागात्मक चतुर्थ आश्रम को सर्वथा प्रमाणविरुद्ध बताया हुए कहा है—सवर्णिता शब्द का अर्थ है 'सभी आश्रम वालों के लिए यज्ञादि की अपेक्षा' है, क्योंकि 'तमेन वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदि-यन्ति यजेन दानेन' इस श्रुति के द्वारा अपवर्गमाघनभूत ज्ञान का यज्ञादि को अप उर्मा प्रकार बताया गया है जैसे दशपूर्णमास में प्रयाजादि को अज्ञानज्ञापक होने के कारण उक्त विविदिषावाक्य को, 'दत्ता जुहोति के समान विधि माना जाता है। 'विविदिषन्ति' शब्द में 'सन्' प्रत्ययवाच्य 'इच्छ' ज्ञा का अर्थ है, अन ज्ञान यहाँ अर्थात् उर्मा के उद्देश्य में नृनीया श्रुति में यज्ञ का विधान किया है। वह ज्ञान यज्ञादि के द्वारा सक्षम एवं अज्ञानछाया-निवर्तक बना दिया जाता है, जैसे उदय किया के द्वारा सूर्य को अन्धकारनिवर्तन का मासमय प्रदान किया जाता है। ज्ञानस्वरूप की उत्पत्ति में यज्ञादि कर्म का उपयोग कदापि नहीं क्योंकि व्यवसायननादि को ही उसका उत्पन्नक माना जाता है। अतः जैसे शमदय आदि का जीवापर्यन्त विद्वान् में बना रहना आवश्यक है, उसी प्रकार यज्ञादि कर्म का भी। मध्य में यज्ञादि कर्म का त्याग वाछनीय नहीं। कुछ लोग जो यह कहा करते हैं कि पुत्रपणा, वित्तपणा, लोभपणा से ऊपर उठकर भिक्षावृत्ति को अपनाया चाहिए, इस प्रकार के श्रुत्यर्थों के द्वारा सर्वकर्म का त्याग आवश्यक है, उनका कथन असंगत है क्योंकि गृहस्थाश्रम में आश्रमान्तर की प्राप्ति स्मृतियों में प्रतिपादित है। श्रुति ने उसी को दुष्टिबोध में रखकर आश्रमान्तर का विधान किया है, सर्वकर्म का त्याग नहीं। यदि स्मृत्यनुगुण स्वतन्त्र कर्मत्याग और भिक्षा-ग्रहण का विधान माना जाय तब बौद्ध और जैन शास्त्रों में प्रतिपादित भिक्षावरण भी श्रुत माना जा सकता है। वैदिक स्मृतियों में कर्म करने हुए भी विदग्ध का धारण विदित है। श्वेताश्वतर उपनिषद् का—

‘तपःप्रज्ञावादेव प्रसादाच्च ब्रह्म

ह श्वेताश्वतरोऽयं विद्वान्।

अध्याश्रमिन्त्य परम पवित्र

श्रोत्राच्च सम्यगुपनिषद्ब्रुष्टम् ॥”

यह मन्त्र प्रमाणरूप में उद्धृत कर कहा जाता है कि सर्वकर्मत्याग अप्रतिष्ठ है। यह कथन भी सगुन नहीं क्योंकि ‘अध्यामी’ का अर्थ कर्म शमपरायण आश्रम नहीं अपितु पूजितार्थ ‘अति’ शब्द के योग से ‘पूजिताश्रमी’ ‘अध्यामी’ शब्द का अर्थ है। इससे विदग्धग्रहणाश्रम भी विवक्षित है, जहाँ कर्म का त्याग नहीं किया जाता, क्योंकि—

‘वेदान्ते परम गूढं पुराक्लृप्ये प्रकीर्तितम्।

नाप्रज्ञान्ताय सात्त्व्य भापुत्रायाश्चिप्याय वा पुनः ॥”

इन श्रुतिवाक्यों के द्वारा वेदान्तरहस्य का प्रदान पुत्र और शिष्य से अतिरिक्त व्यक्ति को प्रदान करने का निषेध किया गया है। इससे भी यह ध्वनित होता है कि वेदान्ततत्त्व का उपदेश कर्मनिष्ठा के क्षेत्र में सीमित है। और जो ‘ब्रह्मचर्य’ परिममाध्य गृही भवेद् गृही

भूत्वा वनो भवेद् वनो भूत्वा प्रव्रजेत् । यदि वेतरथा ब्रह्मचर्यदिव प्रव्रजेद् गृहाद् वा वनाद् वा । अथ पुनरेव व्रती वा स्नातको वाऽस्नातको वोत्पन्नाग्निरग्निर्वा^{१०८} जायालोप-
नियद् के इत् वाक्य के द्वारा परिश्रज्या का विधान देखकर कर्मत्याग की ओर संकेत प्रदर्शित किया जाता है, वह भी अनुचित है । परिश्रज्या का अर्थ कर्मत्याग नहीं अपितु कर्म करते हुए भी त्रिदण्ड धारण करना है । उक्त श्रुति में यज्ञोपवीत पद का जो पाठ किया जाता है, वह संदिग्ध है वा प्रक्षिप्त है । ऐसा लगता है किसी अत्यन्त दुर्विदग्ध व्यक्ति के द्वारा यह वाक्य बनाकर प्रक्षिप्त किया गया है—इसलिए श्रुतियों या स्मृतियों में कहीं भी कर्मत्याग का प्रतिपादन नहीं । कर्मत्यागविधायक स्मृतियाँ तो सांख्यशास्त्रीय प्रधान की प्रतिपादक श्रुतियों के समान ही अप्रमाण या अपस्मृतियाँ हैं ।

भेददर्शन और कर्म का त्याग कर जो मुक्ति की इच्छा करते हैं, उन्हें मुक्ति प्राप्त नहीं हो सकती । सब कुछ यदि त्याग दिया तो शौच, स्नान, भिक्षाटन आदि क्रिया का विधान भी विरुद्ध हो जाता है । यदि आप ब्रह्मरूप हो गये तब शौच, स्नानादि से क्या प्रयोजन ? क्षुधा और पिपासा ब्रह्म में होती नहीं, यदि आप में है तो आप ब्रह्म नहीं । तथ्य तो यह है कि जब तक उपासना का अवलम्बन न किया जाएगा तब तक क्लेशबीजप्रवाह सम्भव नहीं, जैसाकि भगवान् व्यास ने कहा है—

‘वीजान्यभ्युपदध्यानि न रोहिमि यथा पुनः ।

ज्ञानदग्धैस्तथा पतेश नात्मा सम्बध्यते पुनरिति ॥’

केवल ज्ञान में अपवर्गसाधनसोम्यता [सम्भव नहीं जब तक कि लौकिक और वैदिक कर्म का साहाय्य प्राप्त नहीं किया जाता । आप अपने में औपाधिक कर्तृत्व मानते हैं । औपाधिक का अर्थ है—यावदुपाधिविश्रामान शरीर रूप उपाधि जब तक विद्यमान है तब तक कर्मकर्तृत्व से छुटकारा नहीं मिल सकता । यदि आप जीवनकाल में ही मुक्त हो गये तब तो सर्वम हो गये होगे, वनाट्ये मेने मन में क्या है ? सर्वत्र सर्वशक्तिमान् होता है, अग्नि से बृक्ष की उत्पत्ति कर दिखाइए, तब समझा जायगा कि आप सर्वशक्तिमान् हैं । अतः हमारा यह उपदेश मानिये कि जीवितावस्था में कर्मत्याग कदापि नहीं करना चाहिए । कर्म मोक्ष का साधन है। ज्ञान और कर्म समुच्चित रूप में मोक्ष के लिए उपादेय हैं । कर्म जैसे ही मोक्ष का साधन है जैसे कि आप ज्ञान की मानते हैं । ‘धर्मेण पाप-मपनुदति’, ‘कुर्वन्तेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छर्तं ममः’^{१०९} जैसी माता के समान हिर्नपिणी श्रुतियों ने कर्म के द्वारा ही अज्ञानादि की निवृत्ति का उपदेश दिया है ।^{११०}

भास्कर ने इस समुच्चयवाद का परिहार करते हुए वाक्यवृत्ति मिश्र ने प्रश्न प्रस्तुत किया है^{१११} कि आप कर्म की उपयोगिता ज्ञान की उत्पत्ति में मानते हैं अथवा ज्ञान की कार्यक्षमता में ? कर्म की उत्पत्ति में विविदिषा उत्पाद के द्वारा कर्म भी अपेक्षित होते ही हैं—ऐसा मान लेने पर भी ज्ञानकर्मसमुच्चयवाद प्रयुक्त नहीं होता, क्योंकि मोक्ष-निर्वाह में यदि समान रूप से ज्ञान व कर्म अपेक्षित होते तो समुच्चय में मोक्ष की साधनता होने के कारण समुच्चयवाद सिद्ध होता, किन्तु ऐसा नहीं है । मोक्ष का साधन केवल ज्ञान है और ज्ञान की उत्पत्ति में कर्म का उपयोग इस प्रकार माना जाता है कि कर्म का

अनुष्ठान करने पर अन्त करण की शुद्धि, शुद्धान्त करण में विविदिषा की उत्पत्ति, विविदिषु शम, दम, उपरति, तितिक्षा, श्रद्धा, समाधान एवं तत्त्वपदार्थपरिज्ञोघन करना है, उसके परचात् महावाक्य के द्वारा उसे ब्रह्म का साक्षात्कार होता है। ज्ञान की कार्यक्षमता ही मोक्ष की उत्पन्न करना। उन क्षमता में कर्म की सहायता न तो अपेक्षित है और न उसकी अपेक्षा का प्रतिपादन कोई वाक्य ही उपलब्ध है। आशय यह है—अविद्या की निवृत्ति से मोक्ष का लाभ होता है और अविद्या की निवृत्ति अपने विरोधिभूत ज्ञान या ब्रह्मविद्या से हो हुआ करती है—कर्म से नहीं क्योंकि कर्म स्वयं अविद्यात्मक है और उसी में उसकी निवृत्ति सम्भव नहीं। अतः कर्म का जीवनभर रहना न आवश्यक है और न सम्भव। किन्तु शमदमादि कर्मपरिज्ञित भेद-भावना पर अनाश्रित होने के कारण विद्वान् के जीवनपर्यन्त उनका धना रहना सम्भव हो जाता है, क्योंकि विद्वान् का ऐसा स्वभाव बन जाता है कि वह शमदमादि के नियन्त्रण में हो अपनी शारीरिक क्रियावाचो आवश्यक कर देता है। इस प्रकार कर्म के लिए धाम्कर का ऐसा आग्रह करना कि उनका विद्वान् के जीवनपर्यन्त धना रहना आवश्यक है, एक अवोद्य विजृम्भणमान है।

(१७) सगुणोपासक द्वारा सगुणब्रह्मावाप्ति

छान्दोग्योपनिषद् में 'स एनान् ब्रह्म गमयति'^{१११} यह एक वाक्य आया है। उस पर विचार करने के लिए विचार के दो केन्द्रबिन्दु स्पष्टतः शलक रहे हैं कि वह अमानव मुरूप वित माधको को ब्रह्म की प्राप्ति कराता है, उपासको को? अथवा विद्वान् को भी? किस ब्रह्म की प्राप्ति कराता है—कार्यब्रह्म की या शुद्ध ब्रह्म की? आचार्य शंकर अपनी प्राज्ञ भाषा में उन प्रश्नियों का विश्लेषण करते हुए इन तथ्य पर पहुँचे हैं^{११२} कि सगुणोपासक को ही विशिष्ट भोक्तामी सगुण ब्रह्म-प्राप्ति करने का यम उक्त श्रुतियों में वर्णित है, क्योंकि प्राप्ति का अर्थ है एक देश से विधायित कर देशान्तर में प्रतिष्ठापित करना। सगुण ब्रह्म और उसने उपासक के लिए दोनों सम्भव हैं। इस पृथ्वीलोक में वे जाकर माधक के सुष्ठु भगीर को उसके उपान्त्य सगुण ब्रह्म के लोक में प्राप्त कराया जा सकता है, किन्तु निर्गुण ब्रह्म का साक्षात् करने बात परावर्तन सर्वात्मक ब्रह्ममत्ता का न किसी देश से विधायन सम्भव है और न देशान्तर में सवाजन। विगुह निर्गुण पर-ब्रह्म विशदव्याप्त है—किसी सीमित देश में नहीं कि जहाँ पर ते जान की आवश्यकता हो। अतएव विद्वान् के सुष्ठु शरीर का श्लेष उसी स्थल पर हो जाता है जहाँ कि उसका प्राणान्त होता है—

'न तस्मात् प्राणा उत्क्रामन्त्यत्रैव सम्पत्नीयन्ते'^{११३}

आकरभाष्य की इस व्यवस्था पर सिम्पदोषिणि धाम्कर की वक दृष्टि पड़ती है और वे एक मृग्या-मा वक्तव्य दे डालते हैं।^{११४} उनके कवन का अतिप्राप्त यह है कि यदि विद्वान् को ब्रह्म की प्राप्ति नहीं करायी जा सकती तब सगुण उपासक को भी कैसे चलाई जा सकेगी? दोनों पक्षों की इतिकर्तव्यता एक जैसी है क्योंकि सगुण विद्या में भी वही ब्रह्म उपान्त्य है। वह सर्वगत है और कल्याणगुणगणों का निमग्न है, जैसे आकाश

विभु है और उसका गुण शब्द है। तत्त्ववेत्ता उसी का ही साक्षात्कार करता है। सर्वगत ब्रह्म को समुण उपासक भी कैसे प्राप्त कर सकता है क्योंकि वह सर्वगत है, नित्यप्राप्त है। यदि किसी उपाधि की भीमाओं में भीमित कर प्राप्य-प्रापक भाव का समर्थन किया तो विद्वान् के लिए भी वही मार्ग प्रशस्त हो सकता है।

भास्कराचार्य की इस अवदित, अनृतसंहित एवं असंगत वाणी पर श्री वाचस्पति मिश्र ने जो कुछ आलोच-प्रतिश्लेष किया है, वह इस प्रकार है—“कार्यब्रह्म अप्राप्त होने के कारण प्रापणीय है, परब्रह्म नित्यप्राप्त होने के कारण कदापि नहीं प्राप्त किया जा सकता। आशय यह है कि ‘तत्त्वमसि’ आदि महावाक्यों का साक्षात्कार करने के पूर्व जीवात्मा वस्तुतः अपरिच्छिन्न होने पर भी अविद्या, काम, कर्म आदि पाशों से निपटित होने के कारण परिच्छिन्न-मा होता है और उसका उपास्य ब्रह्म भी स्वतः निर्गुण अन-वच्छिन्न होने पर भी उसकी दृष्टि में मगुण, परिच्छिन्न और लोकविशेष में निवास करने वाला होता है। अतः वह उपासक उपासना के बल पर एक देश से देशान्तर में जाया जा सकता है। अद्वैत ब्रह्मतत्त्वसाक्षात्कार प्राप्त करने वाले तत्त्ववेत्ता के लिए न कोई अन्य सम्भ रह जाता है, न उसकी गति रहती है। अतः भास्करभणित निदर्शन अत्यन्त असंगत और अयम्बद्ध है। विद्वान् में भिन्न शरीर की निवृत्तिपर्यन्त ही संसारी धर्मों का सम्बन्ध रहता है। तत्त्वज्ञान न लिंगशरीर का और न संसारी धर्मों का सम्बन्ध रहता है। अतः उसकी गति सम्भय नहीं। उसकी उत्पत्ति का निषेध भी किया गया है—‘ग्रहीव नन् ब्रह्माप्येति न तस्मात् प्राणा उत्क्रामन्ति अथैव गमदनीयन्ते।’ तत्त्व-साक्षात्कार और ब्रह्मप्राप्ति दोनों की समानकालता ध्युत है—‘ग्रह्यवेदं ग्रहीव भवति।’” ब्रह्मासाक्षात्कार के अनन्तर मोक्ष के लिए और कोई कर्तव्य अवशिष्ट नहीं रह जाता जिसके लिए उसे और अधिक उग्रमना की आवश्यकता हो तथा उसके फल की प्राप्ति के लिए प्रयत्न करने की आवश्यकता पड़े।

(१८) जीवन्मुक्तिसमीक्षा

भास्कराचार्य ने जीवन्मुक्ति का निराकरण करने हुए कहा है कि अविद्यानिवृत्ति को मोक्ष मानना सम्भव नहीं क्योंकि जीवित विद्वान् में अविद्यानिवृत्ति की सम्भावना नहीं होती। अतः जीवन्मुक्ति सम्भव नहीं। विद्या का उदय होने पर अविद्या की निवृत्ति मानी गई है। यह अविद्या क्या है? इनका स्वरूप क्या है? इसमें प्रमाण क्या है? अविद्या का आधार कौन है?—इन प्रश्नों का उत्तर सन्तोषजनक नहीं मिल पाता। मायावादी माया को ही अज्ञान कहा करते हैं। कुछ लोगों ने माया व अविद्या को भिन्न कहा है। अविद्या प्रतिपुरुष एक है या अनेक? यह अविद्या अनेक है तो अविद्या पदार्थ बन जायगी और उसकी अतिवर्चनीयता की हानि होगी। यदि एक है तो एक माय सबकी मुक्ति का प्रमग उपस्थित होगा।

यदि ईश्वर में अविद्या मानें तो यह सम्भव नहीं क्योंकि ईश्वर में अविद्या मानने पर ईश्वरता का ही व्याधान होगा। अविद्या को जीवाश्रित भी नहीं मान सकते क्योंकि जीव को वेदान्त अवस्तु मानता है और अवस्तु अविद्या का आश्रय बन नहीं सकती।

अन्तर्गतवा अनात्म देहादि में आत्मत्व-प्रतिपत्ति तथा ब्रह्मस्वरूप की अप्रतिपत्ति को ही अविद्या मानना होगा और इस अविद्या की सम्यक् ज्ञान द्वारा निवृत्ति माननी होगी। सम्यक् ज्ञान उत्पन्न होने पर उसका यावज्जीवन अभ्यास करने से वह सम्यग्ज्ञान परिपक्व होकर मुक्तिधर्म होता है, यही शास्त्र से ज्ञान होता है। सम्यक् ज्ञान यद्यपि दृष्टार्थक है तथापि यह सम्यक् ज्ञान अपुनर्जन्म का कारण है, यह बान केवल शास्त्र से समग्रिगम्य है, अन्यथा सम्यक् ज्ञान के द्वारा तिरोभूत अविद्याशक्ति भी पुन उद्भूत हो सकती है, जिस प्रकार सृष्टि और प्रलय में तिरोभूत अविद्याशक्ति अष्टात् दशा में तथा पुन मृष्टि में प्रादुर्भूत हो जाती है। 'क्षीयन्त चास्य कर्माणि इत्यादि श्रुतियों द्वारा प्रतिपादित सकल-कर्मस्य सम्यक् ज्ञान के अभ्यास पर ही निर्भर है और इसी के लिए प्रतिवदान्त विज्ञाय प्रज्ञा कुर्वीत' 'ओमित्येवामान ध्यायथ' इत्यादि उपामनाभा का विधान है। अतः यह निश्चित है कि तत्त्वमस्यादि वाक्या द्वारा आत्मस्वरूप विषयक ज्ञान उत्पन्न होने पर भी यावज्जीवन समान प्रत्यावृत्तिरूप उपामना करना आवश्यक है।

जो लोग यह मानते हैं कि ब्रह्मज्ञानी का उपामना तथा आश्रय कर्मों का अधिकार नहीं रहता, वह भी केवल सिद्धांतमात्र है, क्योंकि मुक्ति के लिए अनेक जन्मों में प्रवृत्त अज्ञानजन्य स्वाभाविक कर्मवासना, भस आदि क अपकर्ष की आवश्यकता है। अतः उनकी निवृत्ति के लिए अभ्यास आवश्यक है। यदि ब्रह्मज्ञानी का कर्मों में अधिकार नहीं होता तो भोजन, शौच, आचमन आदि में भी उसकी वृद्धिपूर्वक प्रवृत्ति नहीं होनी चाहिए क्योंकि वह जीवन्मुक्त ब्रह्मरूप बन गया है, अतः किसी भी कर्म में उनकी प्रवृत्ति नहीं होनी चाहिए। ज्ञानोपत्ति के पश्चात् कुछ कर्म का परित्याग कर दिया जाय, कुछ का नहीं, यह अर्धजरतीग्याय उचित नहीं। यह तो शास्त्रमर्यादा का उल्लंघन कर स्वच्छन्द करपना है। अतः जीवन्मुक्ति का सिद्धान्त असंगत है।

दूसरी बात यह है कि 'तमेव विदित्वा तिमृत्युमेति' ^{१४} आदि श्रुतियाँ में समान-कर्तृक पूर्वकालार्थक 'कथा' प्रत्यय का प्रयोग सिद्ध कर रहा है कि ब्रह्मज्ञान के उत्तरकाल में मोक्ष की प्राप्ति होती है, समान काल में नहीं। उत्तरकाल की अवधि निर्धारित करने के लिए 'तस्य तावदेव विर यावन्म विमोक्षयस्व सप्तम्ये' ^{१५} आदि श्रुतियों में संकेत किया है कि जब तक शरीर है तब तक मोक्ष की प्राप्ति नहीं होती, उसके पश्चात् ही हुआ करती है। अतः जीवनकाल में विद्वान् मुक्त नहीं हो सकता, जीवन्मुक्ति की सिद्धि नहीं होती।

भास्कर के व्याख्यान का प्रत्याख्यान करते हुए वाचस्पति मिश्र कहते हैं* कि ब्रह्मज्ञान द्वारा अविद्या की निवृत्ति ही मोक्ष है। ब्रह्मज्ञानी का ब्रह्मभाव श्रुतिधर्म्यत है। विद्या और ब्रह्म की प्राप्ति की समानकालता श्रुति ने स्पष्ट रूप से प्रतिपादित की है— "ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति" (मुण्डक०, ३।२।६), "आनन्द ब्रह्मणो विद्वान् न विभेति कुनश्चन" (तैत्तिरीय०, २।६), "तदात्मानमेव वदाह ब्रह्मास्मीति तत्सर्वमभवत्" (वाज-सनेयिका० उ० १।४।१०), "तत्र को मोहः कः शोकः एकत्वमनुपश्यतः।" (ईशावास्य०, ७) इस प्रकार श्रुति ने ब्रह्मज्ञान और ब्रह्मरूप मोक्ष की प्राप्ति में पार्वर्ष्य नहीं बनलाया है। यदि ब्रह्मज्ञानी को मुक्त नहीं मानेंगे तो उक्त श्रुतियों से विरोध की प्रतीति होगी।

विद्वान् को उपासनादि तथा आश्रम कर्म उस अवस्था में अनपेक्षित होते हैं क्योंकि वे उपास्य-उपासक, ब्रह्म-क्षेत्र आदि भेद पर आश्रित होते हैं। शम, दम आदि किसी भेद-भावना पर आश्रित न होने के कारण विद्वान् में बने रह सकते हैं क्योंकि उसकी शारीरिक क्रियाओं का शम, दम आदि के नियंत्रण में आवद्ध रहना उसका स्वभाव बन चुका होता है। प्रारब्ध कर्मों का क्षय न होने से शरीर-धारण तथा तदपेक्षित शोच, आचमन आदि क्रियाओं की विद्यमानता उसमें मूपपन्न है। अतः किसी प्रकार की शास्त्र-मर्यादा का उल्लंघन नहीं होता।

अविद्या की आधारता, एकता या अनेकता आदि के विषय में पहले ही पर्याप्त कहा जा चुका है। वाचस्पति मिश्र कहते हैं कि अनिवर्चनीयता ही अनादि अविद्या का स्वरूप है। 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' मूप ही यह सिद्ध कर रहा है कि जीव को ब्रह्म का ज्ञान नहीं है अर्थात् उसमें ब्रह्मविषयक अज्ञान है, अविद्या है। अतः जीव अविद्या का आधार है।^{११}

(१६) प्राणमयादि शब्दों में स्वार्थिक मयट् प्रत्यय का निराकरण

आनन्दमयाधिकरण^{१२} में 'स वा एष पुरुषोऽन्तरसमयः', 'तस्माद् वा एतस्माद् अन्तरसमयात् अन्योऽन्तर आत्मा प्राणमयः', 'अन्योऽन्तर आत्मा मनोमयः', 'अन्योऽन्तर आत्मा विज्ञानमयः'—इन औपनिषद वाक्यों^{१३} में विद्यमान मयट् को आचार्य शंकर ने विफारार्थक माना है।^{१४} इसी प्रकार 'तस्माद् वा एतस्माद् विज्ञानमयात् अन्योऽन्तर आत्माऽऽनन्दमयः' (तैत्ति० २।१), इस श्रुति के आनन्दमय शब्द में विद्यमान 'मयट्' प्रत्यय का भी 'विकार' अर्थ आचार्य शंकर को अभिप्रेत है।

आस्कराचार्य ने शंकर के उक्त अभिमत से अग्रहमस्ति प्रदर्शित करते हुए कहा है, इन प्रणार का अर्थ न तो श्रुति को अभिप्रेत है और न मूषकार को ही, यह तो सर्वथा मनःकल्पित और हेत्याभासविजृम्भित है। 'अन्यमय' शब्द में विद्यमान मयट् प्रत्यय अवश्य ही विफारार्थक है किन्तु प्राणमयादि शब्दों में उनका 'विकार' अर्थ कदापि नहीं है। 'प्रायः' पाठ की परिपाटी की दुहाई देकर प्राणमयादिशब्दस्व मयट् प्रत्यय का 'विकार' अर्थ करना उचित नहीं क्योंकि यह आवश्यक नहीं कि सभी मयट् प्रत्ययों का एक ही अर्थ हो। प्रकरण, मन्दर्भ एवं अन्यान्म परिस्थितियों का जैसा अनुरोध होता है, उनके अनुरार शब्दार्थ का निर्णय किया जाता है। प्रस्तुत प्रसंग में मयट् प्रत्यय का प्रयोग स्वार्थ में ही विवक्षित है।^{१५}

आस्कर के उक्त आक्षेप का परिहार भामतीकार ने आनन्दमयाधिकरण के प्रारम्भ में ही कर दिया है। उनका कहना है कि प्राणमय मनोमय आदि शब्दों में 'मयट्' का 'विकार' अर्थ मान करके ही सामञ्जस्य किया जा सकता है। प्राणरूपोपाधि से अवच्छिन्न आत्मा को प्राणों का विकार और मनोवृत्तिरहित आत्मा को मन का विकार माना जा सकता है। मयट् प्रत्यय का जब विकार अर्थ उपलब्ध हो रहा है, तब उन अर्थ की उपेक्षा कर प्राणमयादि शब्दों में स्वार्थपरक मयट् प्रत्यय को मानना गर्ह्य अनुचित है।^{१६}

यही वाचस्पति की दृष्टि सर्वथा युक्तियुक्त है। 'प्रकृतिप्रत्ययो महार्थं भूतः तयोः

तु प्रत्ययार्थस्यैव प्राधान्यम्'—इम व्याकरण-नियम के आधार पर प्रत्यय का अर्थ प्रकृत्यर्थ की अपेक्षा प्रधान माना जाता है। प्रत्ययार्थ की वही अविवक्षा होती है जहाँ और कोई शक्ति नहीं रहती। जैसे 'चिन्मय', 'देवता' आदि शब्दा में प्रत्ययों का कोई अर्थ-विशेष सम्भव नहीं होता। चेतन पुरुष का विकार चिन्मय शब्द से और देव शब्द का भाव देवता शब्द से कहा जाना सम्भव नहीं। अन ऐस स्थलो पर अवश्य मान लिया जाता है कि प्रत्यय प्रकृत्यर्थ से अतिरिक्त अर्थ-समर्पण नहीं कर सकता, अतः स्वाध्याय-परक है। प्रस्तुत प्रसंग में प्राणमयादि शब्दों में मयट् प्रत्यय विकाराधिक होकर जब सार्थक हो सकता है तब उसे निरर्थक मानना सर्वथा अनुचित है।

(२०) वृत्तिकार के उपास्यकर्मदेशसिद्धान्त की समीक्षा

आनन्दमयाधिकरण में ही वृत्तिकार उपवर्णाचार्य ने 'उपास्यकर्मदेश' सिद्धान्त प्रतिपादित किया है। निर्गुण ब्रह्म भी उपास्य हो सकता है—वृत्तिकार का अपना यह सिद्धान्त है। किन्तु इसकी असम्भावना दिखाने हुए शंकराचार्य ने ज्ञेय ब्रह्म का निर्देश माना है।

वृत्तिकार के सिद्धान्त के प्रतिरोधाधिकार को भास्कर का प्रखर वर्चस्व सहन नहीं कर सका। शंकर अपराध को स्मृतिपटल पर लाया गया और 'केचिदिमं सिद्धान्तं दूषयित्वा पुच्छ ब्रह्म प्रतिपादनाय यतन्ते'—यह कह भी दिया गया। भास्कर का आरोप है कि शंकर 'आनन्दमय' को ब्रह्म न मानकर आनन्दमयकोश के अन्दर ब्रह्म की सत्ता स्वीकार करते हैं जिसका प्रतिपादन 'ब्रह्मपुच्छ प्रतिष्ठा' इस रूप से उसी प्रकरण में किया गया है और इसी अनुरोधवश वे (शंकर) 'पुच्छ' को 'आनन्दमय' का अवयव न मानकर अधिकरणपरक मानते हैं, किन्तु ऐसा मानने पर 'पुच्छ' शब्द के मुख्यार्थ का उल्लंघन मानना होगा। अतः आनन्दमय से भिन्न ब्रह्म न मानकर आनन्दमय को ही ब्रह्म मानना चाहिए।

वाचस्पति मिश्र ने इस विवाद को शिष्ट परिपद् के समक्ष प्रस्तुत किया है तथा दोनों पक्षों के गुण-दोषों का विवेचन करने हुए अनुरोध किया है कि हम तथ्य का विश्लेषण हम-विवेक के प्रकाश में किया जाय—'कृतबुद्धय एव विदाबुवंतु'। उनका कथन है कि आनन्दमय कोश के अन्दर आनन्दमय से भिन्न ब्रह्म को मानने पर केवल 'पुच्छ' शब्द के मुख्यार्थ का बाध ही मानना पड़ता है, अर्थात् उसे अधिकरणपरक मानना होता है जबकि आनन्दमय को ब्रह्म मानने पर तथा पुच्छ को अवयववाची स्वीकार करने पर भी 'पुच्छ' शब्द के मुख्यार्थबाध से मुक्ति मिलना तो दूर, साथ ही 'ब्रह्मपुच्छ प्रतिष्ठा' में ब्रह्मपद, आनन्दमय पद तथा आनन्द पद—इन तीनों के मुख्यार्थ का भी उल्लंघन और गले पड़ जायगा क्योंकि आनन्दमय को ब्रह्म मानने पर पुच्छ के अवयववाची होने से तद्-विशेषणीभूत 'ब्रह्म' शब्द को भी ब्रह्मावयवपरक मानना होगा तथा इस प्रकार ब्रह्म शब्द के मुख्यार्थ का लघन होगा, यदि 'आनन्दमय' ही ब्रह्म है तो तत्रस्य विकाराधिक मयट् प्रत्यय का उल्लंघन होगा क्योंकि ब्रह्म विकारी नहीं अविकारी है। इसी प्रकार इस प्रकरण में 'आनन्द आत्मा' धृतिस्थ 'आनन्द' शब्द के मुख्यार्थ का बाध होगा तथा उसे आनन्दमय-

परक मानना होगा। इसी प्रकार आनन्दमय को ब्रह्म (आत्मा) मानने वाले भास्करादि के पक्ष में उपर्युक्त तीन दोष और आ जाते हैं। अतः 'आनन्दमय' ब्रह्म नहीं अपितु तद्भिन्न 'ब्रह्मपुच्छं प्रतिष्ठा' में निर्दिष्ट ब्रह्म ही ब्रह्म है, यह सिद्धान्त गूढपन्न है। इसी आशय में कहा है—

“प्रायपाठपरित्यागो मुख्यव्रित्तयलंघनम् ।
पूर्वस्मिन्नुत्तरे पक्षे प्रायपाठस्य बाधनम् ॥”

इसी नथ्य की वेदान्तकल्पतरुकार ने भी स्पष्ट किया है।^{३२}

(२१) 'ब्रह्मसंस्थ' शब्द का अर्थ

'ब्रह्मसंस्थोऽमृतत्वमेति'^{३३} इस श्रुति में विद्यमान 'ब्रह्मसंस्थ' शब्द के अर्थ के विषय में कर्मकाण्डी विद्वानों तथा कर्मत्यागी विद्वानों में मतभेद रहा है। कर्मकाण्ड-वादियों के अनुसार 'ब्रह्मसंस्थ' शब्द किसी वस्तुविशेष में रूढ नहीं है, जैसे 'अण्वकर्ण' शब्द जालक्ष में रूढ होता है जैसाकि निघण्टु में कहा गया है।^{३४} अण्वकर्णशब्दगत प्रकृति और प्रत्यय में उस अर्थ का कोई सम्बन्ध नहीं। इस प्रकार यदि 'ब्रह्मसंस्थ' शब्द अवयवार्थ-निरपेक्ष किसी पद विशेष में रूढ है, तब ब्रह्मसंस्थ नाम के पद की प्राप्तिमात्र में अमृतत्व (मोक्ष) का लाभ हो जाता है। वैसा हो जाने पर 'युते ज्ञानान् मुक्तिः', 'नाम्यः पन्था विद्यतेऽयनाय'^{३५} आदि वाक्यों का विरोध प्रसक्त होता है। अतः, भास्कर कहते हैं, 'ब्रह्मसंस्थ' शब्द को पाचपादि शब्दों के समान योगिक मानना होगा तथा इसका अर्थ होगा—'ब्रह्मणि संस्था यस्य मनः' अर्थात् ब्रह्म में जिसकी निष्ठा हो उसे ब्रह्मसंस्थ कहा जाता है। ऐसा व्यक्ति ब्रह्मचारी भी हो सकता है, गृहस्थ भी और वानप्रस्थ भी। इन्हीं तीन आश्रमों में ब्रह्मसंस्थता जब सुलभ हो जाती है, तब ब्रह्मसंस्थ नाम के चतुर्थ आश्रम की कोई आवश्यकता नहीं रह जाती तथा कर्मत्याग का उपदेश सर्वथा अनुचित है।

कर्मकाण्ड के पक्षधर भास्करादि विद्वानों के निर्णय की सुनीनी देते हुए वाचस्पति मिश्र की दृष्टि है^{३६} कि 'त्रयो धर्मस्कन्धाः' (छा० २।२३।१)—इस श्रुति के आगे तीनों धर्मस्कन्धों का निरूपण करते हुए कहा गया है कि यज्ञ, अध्ययन तथा दान—यह पहला धर्मस्कन्ध है, तप द्वितीय धर्मस्कन्ध है तथा ब्रह्मचर्यपूर्वक एतान्ततः आचार्यकुल में धाम तृतीय धर्मस्कन्ध है। इस प्रकार ब्रह्मचर्य, गृहस्थ तथा वानप्रस्थ आश्रमों के असाधारण धर्मों का निरूपण किया गया है। इसके आगे 'त्रय मते पुण्यनीका भवन्ति'—यह खलाकर 'ब्रह्मसंस्थोऽमृतत्वमेति' (छा० २।२३।१)—इस रूप में चतुर्थ ब्रह्मसंस्थ आश्रम का निरूपण किया गया है। ब्रह्मसंस्थ शब्द को, ब्रह्म में जिसकी निष्ठा है, इस प्रकार योगिक मानने पर ब्रह्मसंस्थता किसी आश्रमविशेष का धर्म नहीं कहनायेगा अपितु तीनों आश्रमों का साधारण धर्म होगा, जो प्रकृतविरुद्ध होगा क्योंकि प्रकृत में इससे पूर्व तीनों आश्रमों के विशेष धर्मों का प्रतिपादन हुआ है, न कि आश्रमान्तर साधारण धर्मों का। तप शब्द को संन्यासी का असाधारण धर्म मानकर तप शब्द से ही संन्यास का ग्रहण उचित नहीं है क्योंकि विशु का असाधारण धर्म कायकेशप्रघान तप नहीं है अपितु द्न्द्रियमयम

है जिसका तप से ग्रहण नहीं हो सकता। ब्रह्मस्य शब्द को यौगिक मानने पर आश्रमों के चार होने पर भी केवल तीन आश्रमों की प्रतिज्ञा तथा निरूपण भी संगत नहीं। तीसरी बात यह भी है कि ब्रह्मचर्यादि तीनों आश्रमों का निरूपण करने के पश्चात् 'य एते पुण्य-सौख्यभाज एकीभूतन्वभाक्'—इस श्रुति के द्वारा अमृतत्वभाक् ब्रह्मस्य का पुण्यलोक-भागी तीनों आश्रमियों से भेदव्यपदेश किया गया है। यह भेदव्यपदेश भी ब्रह्मस्य को यौगिक मानकर आश्रमत्रयपरक मानने पर सम्भव नहीं। अतः ब्रह्मस्य शब्द को अश्व-कर्णादि के समान रूढ़ मानकर सन्यास आश्रम का वाचक ही मानना चाहिए। ब्रह्म-सत्त्वना सन्यास का असाधारण धर्म है जिस प्रकार यज्ञादि गृह्य का, आचार्य कुलवसिष्ठ ब्रह्मचर्य का तथा तप वानप्रस्थ का है। शंकर ने ब्रह्मस्य को सन्यासपरक मित्र करत हुए 'न्यास इति ब्रह्मा ब्रह्मा हि परं परो हि ब्रह्मा। तानि वा एतान्यचराणि तपामि न्याम एवात्मन्ययन (नारा० ७८) इस श्रुति का उदाहरणरूप से उपन्यास किया है तथा न्यास शब्द से कर्मसंन्यास का ग्रहण किया है।^{१३} शंकर ने इसका निराकरण करते हुए 'न्यास शब्द को ब्रह्म का वाचक बताया है', न कि कर्मसंन्यास का, और कहा है कि भाष्यकार का यह उदाहरण समीचीन नहीं है। वाचस्पति ने भास्वर के इस कथन को असंगत ठहराते हुए कहा कि उपर्युक्त श्रुति का अर्थ भास्कर भ्रमज्ञा ही नहीं। श्रुति का तात्पर्य यह है कि सर्वगतपरित्याग न्यास है और उस न्यास को ब्रह्मा इसलिए बनाया गया है कि ब्रह्मा औरों में उन्मूढ होता है। न्यास (संन्यास) भी औरों से उन्मूढ है, अतः उसे ब्रह्मा गया है। न्यास किमसे उन्मूढ है, यह बात श्रुति में ही बना दी गई है कि तानि वा एतान्य-चराणि तपामि न्याम एवात्मन्ययन' (नारा० ७८) अर्थात् सन्यास भवर तपा से उन्मूढ है। अतः उन्मूढ होने में सन्यास को ब्रह्म कहना उचित है। इस प्रकार का न्यास भिक्षु का असाधारण धर्म है न कि अन्य आश्रमियों का। अतः ब्रह्मस्य से सन्यासाश्रमी का ग्रहण ही उचित है।

(८) पाशुपतमत-समीक्षा

(क) ईश्वर की जालोचना

नामाविशिष्ट चेतन म जगत् की अभिन्ननिमित्तोपादानकारणता का समर्थन करने के लिए वेदान्तिगण ईश्वर की केवल निमित्तकारणता का निरास किया करते हैं। सूत्रकार महर्षि व्यास ने भी 'यत्पुरुषामञ्जस्यात्' (ब्रू० सू० २।२।३७) सूत्र की रचना इसीलिए की। आचार्य शंकर ने सूत्रकार के भावों का स्पष्टीकरण प्रस्तुत करते हुए साध्य, योग, न्याय वैशेषिक एवं पाशुपतमन्मत ईश्वर में जगत् की केवलनिमित्तकारणता का असामञ्जस्य दिखाया है।

वाचस्पति मिश्र ने कुछ और आगे बढ़कर ईश्वर, उसके स्वभाव और जगत् के साथ उसके सम्बन्ध की अष्टमञ्जम चर्चा इस ढंग में की कि फिर उसके परिमार्जन की आवश्यकता न हो (क्योंकि 'भाग्यी' के पश्चात् भग्नमत किमी ग्रन्थ या द्वैतवाद के किसी

ग्रन्थ पर कुछ लिखने का समय सुलभ न हो सके)। उक्त सूत्र की 'भामती' के शब्दों और भावों के अनुसार ही जैनाचार्यों ने ईश्वर का चण्डन किया है और कहा है कि ईश्वर एक है, नित्य है, स्वतन्त्र है, जगत् का कर्ता है—इस प्रकार के अनुपपन्न सिद्धान्त उन्हीं व्यक्तियों के हैं जो कि वर्धमान महावीर के अनुशासन के बाहर हैं।^{११४} हेमचन्द्राचार्य के इन वक्तव्य का विवरण करते हुए मल्लिपेण ने वाचस्पति मिश्र के ही शब्दों में^{११५} में कहा है कि ईश्वर यदि कल्पा से अनुप्राणित होकर विश्व की रचना करता है तब उसे मुख एव मुखी प्राणियों की ही मृष्टि करनी चाहिए, दुःख एवं दुःखी प्राणियों की नहीं। दूसरी बात यह भी है कि कल्पा का उदय दुःखमय प्रपञ्च के अवलोकन के पश्चात् होता है और कल्पा का उदय हो जाने पर जगत् की रचना होगी—इस प्रकार अमोक्षधृष्ट-दोष भी है। प्राणिकर्मों के अधीन यदि यदि मुख-दुःखमय जगत् की रचना करता है, तब ईश्वर का ईश्वरत्व (स्वतन्त्रता) समाप्त हो जाता है।

(ख) अंशांशिभाव-समीक्षा

अंशाधिकरण^{११६} में ब्रह्म और जीव का अंशांशिभाव सूत्रों में समर्थित-ता प्रतीत होता है। आचार्य शंकर ने औपाधिक अंशांशिभाव का प्रतिपादन करते हुए सूत्राक्षरों की योजना किसी-न-किसी प्रकार की है। वाचस्पति मिश्र ने अवसर पाकर भास्कराचार्य एवं उनके पूर्ववर्ती वृत्तिकार आदि विद्वानों के द्वारा प्रतिपादित भेदाभेदवाद की गम्भीर आलोचना कर डाली है। उनका कहना है कि अग्नि और उसके स्फुलिंग, सूर्य और उसकी रश्मियों का जैसे अंशांशिभाव सम्बन्ध होता है, उस प्रकार ब्रह्म और जीव का अंशांशि-भाव सम्भव नहीं। तात्त्विक पद्धति के आधार पर तन्तु अंश है और पट अंशी। पट का आश्रय तन्तु है, पट तन्तुओं के अधीन माना जाता है। इसी प्रकार जीव यदि अंश है और ब्रह्म अंशी तो ब्रह्म का आश्रय जीव एवं जीव के अधीन ब्रह्म आदि असंगत कल्पनाएँ प्रसक्त हो जाती हैं। अतः 'ममैवांशी जीवलोके'...^{११७} आदि स्मृति-वाक्य जीव और ब्रह्म का अंशांशिभाव केवल औपाधिक रूप से ही प्रतिपादित करते हैं, मुख्य रूप से नहीं। अंशांशिभाव का मुख्य रूप से प्रतिपादन मानने पर इस पक्ष में सावयवत्व, अनित्यत्व, सादित्व, मान्तत्व आदि दांग प्रसक्त होते हैं। अतः जैसे विविध पात्रों में भरे हुए जल में नूयं और चन्द्र के जैसे अनेक प्रतिबिम्ब दिखायी देते हैं और उनमें अंशांशिभाव व्यग्रहृत होता है, उसी प्रकार अनन्त अज्ञानों में ब्रह्म के अनेक जीवरूप प्रतिबिम्ब प्रतीत होते हैं और उनमें अंशांशिभाव व्यग्रहृत होता है। ब्रह्म और जीव दो भिन्न तत्त्व नहीं अपितु ब्रह्म ही उपाधियों से वस्त्र होकर जीव कहलाता है। अतः जीव-ब्रह्म का तन्तु-पट आदि के समान अंशांशिभाव नितान्त असम्भव है।^{११८} भेदाभेदवादियों ने मुख्य रूप से जीव को परमाणु-परिमाणु का मानकर व्यपिक ब्रह्म का अंश सिद्ध करने का जो प्रयास किया है वह उपनिषद्-विरुद्ध और अयुक्त प्रतीत होता है। आचार्य शंकर ने भी भेदाभेद की चर्चा उठाकर इसका प्रतिपाद किया है। मूलतः उनसे पहले वृत्तिकार आदि विद्वानों का यह मत ही था। किन्तु स्वतन्त्र अमोक्षधृष्ट वाक्य उसके पक्ष में प्रतीत नहीं होते। अतएव वाचस्पति ने अंशांशिवाद की खरी बागडोर खिंचना कर डाली है।^{११९}

(आ) 'भामती' के आलोचक

वाचस्पत्य मत की कतिपय आलोचनाएँ भी आगे चलकर हुईं, जो उसकी अनु-पेक्षणीयता और सुदृढिमा की सूचक हैं। स्थाली-गुलारन्याय से कुछ परवर्ती वेदान्ताचार्यों द्वारा की गई वाचस्पत्य व्याख्यान की आलोचनाएँ सद्यः म यहाँ प्रस्तुत की जा रही हैं।

१ प्रकटार्थकार

शांकरभाष्य का एक व्याख्यान प्रकटार्थविवरण के नाम से प्रसिद्ध है। इसके कर्ता का नाम अभी तक ज्ञात नहीं हुआ है।^{१२१} इसका निर्णय काल इतिहासवेत्ताओं ने १२वीं शताब्दी निश्चित किया है।^{१२२} प्रकटार्थकार ने वाचस्पति के मत पर कुछ गम्भीर आक्षेप किए हैं। यथा—

(१) अविद्याश्रय

सौक्ष्णमयत' 'तर्दक्षत' आदि श्रुतिवाक्यों की प्रस्तुत कर उन्होंने प्रश्न उठाया है कि उक्त श्रुतियों में 'तन्' पद से किसका ग्रहण किया गया है—ईश्वर का या जीव का? वाचस्पति के मत से ईश्वर का ग्रहण सम्भव नहीं क्योंकि कोई भी शक्ति अपन आश्रय में कार्य को जन्म दिया करती है, जैसे दाहशक्ति अग्नि के आश्रित ही दाहादि कार्य किया करती है। सुवर्ण अपने आश्रयसूत अवयवों में कटकादि कार्य को जन्म दिया करता है, अग्नय नहीं। सांख्यिक सिद्धान्त में आत्मा में रहने वाले पुण्य-पाप आत्मा में ही अपना सुख दुःख रूप फल उत्पन्न करते हैं अग्नय नहीं। इसी प्रकार अविद्या भी अपन आश्रय में प्रपञ्च को जन्म दे सकेगी, अग्नय नहीं। प्रपञ्च की पहली सृष्टि जिसे ईक्षण कहा जाता है, उसका जन्म जीव में माना जाए या ईश्वर में? वाचस्पति ईश्वर में नहीं मान सकते क्योंकि वे ईश्वर को अविद्या का आश्रय नहीं मानते। अविद्या का आश्रय है जीव। अतः ईक्षण जीवाश्रित हो सकता है, जीव ही उस ईक्षण का कर्ता माना जा सकता है। ईक्षण से लेकर महाभूतपर्यन्त एव भीतिक सृष्टि का कर्ता जीव ही बन जाता है। फिर ईश्वर की क्या आवश्यकता? दूसरे शब्दों में यह कहा जा सकता है कि वाचस्पति अनोश्वरवादी हैं, उन्होंने ईश्वर का अपलाप कर दिया है, उसे निरर्थक सिद्ध कर दिया है। उनके मत से ईश्वर की कोई आवश्यकता ही नहीं रह जाती। किन्तु वाचस्पति मिथ्य ने ईश्वर की सत्ता स्वीकार की है। अतः उनसे पूछा जा सकता है कि ईश्वर की क्या आवश्यकता?^{१२३} प्रकटार्थकार की इस शका को परिमत्तकार ने बड़े सुन्दर ढंग से प्रस्तुत किया है।^{१२४}

प्रकटार्थकार के इस आक्षेप का परिहार करते हुए कल्पतरुकार ने इंगित किया है^{१२५} कि जब वाचस्पति मिथ्य ईश्वर या ब्रह्म को अज्ञान का विषय मानते हैं, तब वह अज्ञान अपने विषय में सृष्टि उत्पन्न कर सकता है, आश्रय में नहीं, जैसे कि दर्शकों के अज्ञान का विषय ऐन्द्रजालिक होता है तथा बड़ा इन्द्रजाल या माया का कार्य ऐन्द्रजालिक में ही देखा जाता है, दर्शकों में नहीं, इसी प्रकार जीवाश्रित अज्ञान का कार्य ईश्वर में वाचस्पति मिथ्य यदि मानते हैं, तब क्या दोष?

यहां पर विचारणीय है कि ज्ञान, इच्छा, द्वेष, कृति और अज्ञान मविषयक पदार्थ माने जाते हैं। अज्ञान को छोड़कर सभी सविषयक पदार्थ अपने आश्रय और विषय दोनों में कार्य के उत्पादक होते हैं, जैसे देवदत्तगत फल का ज्ञान फल की इच्छा को जन्म देता है, वह इच्छा देवदत्त में ही उत्पन्न होती है, विषयभूत फल में नहीं। किन्तु वही ज्ञान जाततारूप कार्य को फल में प्रसूत करता है। इस प्रकार ज्ञान कुछ कार्य अपने आश्रय में एवं कुछ कार्य अपने विषय में उत्पन्न करना रहता है। इच्छा कृति को जन्म देती है। वह कृति उसी इच्छुक में पाई जाती है। किन्तु फल तोटा जाता है, इच्छा ने टूटने की क्रिया अपने विषयभूत फल में उत्पन्न की। द्वेष अपने आश्रय में यदि क्रोध को जन्म देता है, तब शस्त्रप्रहार अपने विषय शत्रु पर होता है। कृति घटादि को जन्म देती है कपालों में, जबकि क्रिया को जन्म देती है जरीर में, वह अपने आश्रय में बहुत कम कार्य को जन्म दिया करती है। यदि कार्य पद से परिणामात्मक कार्य का ग्रहण किया जाए तब भी अन्तःकरण अपने परिणाम को घटादि विषय पर जन्म किया करता है और परोक्षवृत्ति को प्रमाता में ही। इसी प्रकार प्रत्येक कारण कार्य को जन्म देता है; किन्तु यह नियम नहीं होता कि एकात्मतः अपने आश्रय या विषय में ही कार्य को जन्म दे, अपितु योग्यता के आधार पर कार्य को जन्म दिया जाता है। वह कार्य कभी स्वाश्रयाश्रित होता है और कभी स्वविषयाश्रित। इसी प्रकार अविद्या अपने प्रपञ्च को जन्म अपने विषयीभूत ईश्वर में ही यदि देती है, तब किसी प्रकार वाचस्पत्यमत अमगत नहीं रहता जा सकता। इसी प्रकार का समाधान करते हुए अण्णदीक्षित ने कहा है कि जिस प्रकार श्रुति या ज्ञान अपने विषयभूत शुक्ति में रजतकार्य को जन्म देता है, उसी प्रकार जीवाज्ञान भी अपने विषयभूत ईश्वर में प्रपञ्च को जन्म दे डालता है।^{२५१}

(२) 'कुशा' शब्द-लिपि-निर्णय

'हानी तूपायमशब्दोपत्वात् कुशाच्छन्दस्तुत्युपगानवत्तदुक्तम्' (शं. सू. ३।३।२६) सूत्र को 'कुशाच्छन्दस्तुत्युपगानवदित्युपमोपादानम्'^{२५२} इस भाष्य-पंक्ति में कुशा और छन्द के मध्य में दीर्घ 'आ'-कार का प्रक्षेप करने के लिए वाचस्पति मिश्र ने लिखा है "छन्द एवाच्छन्दः, आच्छादनादाच्छन्दो भवति।"^{२५३} हम पर कटाक्ष करते हुए प्रकटार्थकार ने कहा है—“अत्र समिधः कुशा इत्युच्यन्ते। औदुम्बरा इति विशेषणात् समिधाः को कुशा-शब्दोऽन्य एव स्त्रीलिङ्ग इति लिगानभिजानाद् वाचस्पतिः पदं विच्छेदः”^{२५४} अर्थात् 'कुशाच्छन्दस्तुत्युपगानवत्' इस पंक्ति में 'कुशा' शब्दको स्त्रीलिङ्ग रखा गया है। श्रौतगत ऋचाओ की आवृत्ति का परिगणन करने के लिए पलाश की लकड़ियों के छोटे-छोटे टुकड़े बनाकर रख लिए जाते हैं। उन्हीं टुकड़ों को कहा जाता है—कुशा। यह 'कुशा' शब्द स्त्रीलिङ्ग होता है। सम्भवतः वाचस्पति मिश्र को इस शब्द का ज्ञान नहीं था। इसीलिए दीर्घाकार का प्रक्षेप पहले छन्द के पहले आठ जोड़कर उन्होंने किया है।

प्रकटार्थकार के इस जघन्य आक्षेप पर क्रोध प्रकट करते हुए कल्पतरुकार ने कहा है—

पदवाक्यप्रमाणादथे पर पारमपेयम् ।

वाचस्पतेरियस्यैवप्यबोधेन साहसम् ॥^{२१}

अर्थात् पदशास्त्र (व्याकरण), वाक्यशास्त्र (मीमांसा), प्रमाणशास्त्र (न्याय)—इन तीनों शास्त्रोद्घियो के पारंगत आचार्य वाचस्पति के ऊपर इस प्रकार प्रकटार्थकार द्वारा समुद्भावित लिगानभिज्ञता का सुष्ठु लाक्षण सर्वथा अनुचित एवं दुःसाहसपूर्ण कार्य है। यहाँ प्रसिद्ध दर्भवाची कुशा' शब्द का प्रयोग कुशमम्बन्ध से ही समिधाओं में लाक्षणिक रूप में हुआ है। अर्थात् समिधाओं 'कुशा' शब्द कुश' शब्द से पृथक् नहीं है। किन्तु लक्षणया दर्भवाची कुश शब्द ही समिधाओं के लिए प्रयुक्त होता है, जैसे यज्ञसम्बन्ध से गार्हपत्य में 'इन्द्र' शब्द का प्रयोग।^{२२}

(३) मुक्तबोध की अपुनरावृत्ति

'अनावृत्ति शब्दादनावृत्ति शब्दात्' (ब० सू० ४।४।२२)—इस सूत्र में सूत्रकार एव भाष्यकार के अभिप्राय के अनुसार अनावृत्त अतएव अविद्यास्पर्शरहित ब्रह्म की प्राप्ति से जीव कृतकृत्य हो जाता है, फिर वह सत्सार में नहीं आता क्योंकि धृति में कहा गया है कि ब्रह्मवेद ब्रह्मैव भवति' (मु० ३।२।६)—ब्रह्मवेत्ता ब्रह्म हो जाता है। धृति में कहा है—न च पुनरावर्तते' (छा० ८।१।११) ब्रह्मभूत जीव फिर सत्सार में नहीं आता। यहाँ देखना यह है कि किस प्रकार के ब्रह्म का स्वरूप होकर जीव आवृत्ति से छूट जाता है। सभी ने एकमत से निर्णय किया है कि अविचाररहित ब्रह्म का स्वरूप ही जाने पर आवृत्ति नहीं होती। अविचाररहित ब्रह्म ही मुक्तोपमृष्य बताया गया है, जैसा कि सूत्रकार ने कहा है—'विकारावृत्ति च तथा हि स्थितिमाह' (ब० सू० ४।४।१६)। धृति भी उसी का साक्ष्य प्रदान कर रही है—'विपादस्यामृत दिवि' (छा० १।१२।६) अर्थात् ब्रह्म के एक चरण या चतुर्थांश में माया और मायिक प्रपञ्च स्थित है। उसको छोड़कर त्रिपात् भाग मायारहित विशुद्ध माना जाता है। उसी विशुद्ध स्वरूप की प्राप्ति होकर जीव नित्यमुक्त हो जाता है।

किन्तु वाचस्पति मिश्र के मत में ब्रह्म जीवाश्रित अविद्या का विषय होने का कारण कभी भी मायातीत, त्रिगुणातीत, अविद्यामसरहित संभव नहीं। जीव मोक्षावस्था में भी उसी ब्रह्म का स्वरूप होगा जो कि दूसरे जीवों के अज्ञान का विषय है। अतः अविद्या और ब्रह्म की प्राप्ति होने से मुक्त की अनावृत्ति न होकर आवृत्ति ही होगी, इस प्रकार का आक्षेप वाचस्पति मिश्र के मत पर प्रकटार्थकार ने किया है—'वाचस्पतेस्तु स्वाविद्यानाशेन ब्रह्मभूतस्यापि ईतदक्षित्वं न व्यावर्तते, जीवाविद्याभिरेव ब्रह्मण सर्वज्ञ (वर्दशि)-त्वाभ्युपगमात्। तदा च 'यत्र नाभ्युपगम्यति' 'यत्र त्वस्य' इत्यादिधृतिविरोधः। जीवाश्च पुन ब्रह्मणा जगदाद्युत्पत्ती कल्पयन्तीति तद्भावापन्नस्य पुनर्देहाद्यात्मतापत्तावपुनरावृत्तिरनुनिवाद्य।'^{२३} अर्थात् वाचस्पति मिश्र ने 'य सर्वज्ञ सर्ववित्' इस धृति द्वारा प्रतिपादित सर्वज्ञता का ईश्वर में सामञ्जस्य करते हुए कहा है कि जीवाश्रित अज्ञान के विषयीभूत ईश्वर में सर्वज्ञत्व, सर्वकर्तृत्व होता है। अज्ञान अपने आश्रय में भी कार्य को

जन्म देता है और विषय में भी, यह कहा जा चुका है। ब्रह्म अज्ञान का विषय पूर्णतया रहेगा, उसके साथ तादात्म्यापन्न जीव जगद्-रचनाक्रान्त हो पुनः पुनः सत्तार में ही संसरण करता रहेगा। फिर तो मुक्त जीव की अपुनरावृत्तिता की प्रतिपादक श्रुतियों का विरोध उपस्थित होता है।

प्रकटार्थविवरण का यह कथन अत्यन्त युक्तिसंगत प्रतीत होता है कि सर्वज्ञ, सर्व-कर्तृत्वसमन्वित ब्रह्म का स्वरूप यदि जीव होता है, तब अवश्य उसकी पुनरावृत्ति होगी। जीव के अज्ञान की विषयता ही ब्रह्म की जगद्-रचना की नियामिका मानी जाती है। किन्तु जिस जीव के अज्ञान का नाश हो जाता है, उसके अज्ञान की विषयता ब्रह्म पर रहती है अथवा नहीं, यह अथर्व विचारणीय है। जिस प्रकार ज्ञान की विषयता या प्रकाश की घटाकारता सभी तक सम्भव है जब तक कि विषय और विषयी दोनों विद्यमान हो। दीपक के बुझ जाने पर उसकी घटाकारता भी विलीन हो जाती है, ज्ञान के नष्ट हो जाने पर ज्ञान की विषयता भी अनुभूत नहीं होती। जो यह कहा जाता है कि अनुमान आदि ज्ञानों की विषयता प्रैकासिक पदार्थों पर रहती है, (जैसाकि सांख्य के आचार्यों ने कहा है—'विकालमाभ्यन्तरं करणम्')^{१२३} वह भी ज्ञान के होने पर ही विषयता का संग्राहक होता है। योगी योगज्ञान की सहायता में अतीतानागत विश्व की अभिज्ञा प्राप्त करता है, किन्तु योगज ज्ञान न होने पर यह सम्भव नहीं। इसी प्रकार यह एक स्थिर सिद्धान्त है कि अज्ञान के नष्ट हो जाने पर उसकी विषयता कहीं पर भी नहीं रहा करती। विनष्ट अज्ञान अपने समस्त धर्मों और विकारों को भी साथ ही समाप्त कर दिया करता है। अविद्या या अज्ञान कार्य का उपादान कारण है, उपादान कारण के नष्ट हो जाने पर कार्य का अवशिष्ट रह जाना सम्भव नहीं। अतः उस अज्ञान की विषयता ब्रह्म पर कैसे रहेगी? मानना होगा कि जिस जीव का अज्ञान नष्ट हो गया उसकी विषयता से रहित विमृष्ट ब्रह्म उस जीव का प्राप्ति और अधिगम्य होता है। उस निर्विशेष विषयता एवं विषयताप्रयुक्तसर्वजिव, सर्वजगद्-रचनाक्षमरख आदि धर्म से रहित ब्रह्म की तादात्म्या-पत्ति से पुनरावृत्ति नहीं हो सकती। अतः 'न च पुनरावर्तते' आदि श्रुतियों का विरोध प्रस्तुत नहीं होता। इस प्रकार वाचस्पति के सिद्धान्त में मुक्त जीवों की पुनरावृत्ति का प्रश्न ही उत्पन्न नहीं होता।

(४) विद्या का उदय

'ऐहिकमप्यप्रस्तुतप्रतिबन्धे तद्वर्णनात्' (ब्र० सू० ३।४।११)—इस अधिकरण में भाष्यकार ने कहा है कि 'सर्वपित्वा च यज्ञादिश्रुतेरश्ववत्' (३।४।२६)—इस श्रुति के द्वारा यज्ञादि कर्मों का उपयोग विद्या की उत्पत्ति में माना गया है। विद्या की उत्पत्ति इसी जन्म में होगी अथवा जन्मान्तर में अथवा इस विषय में अनियम है आदि प्रश्नों के उत्तर में सिद्धान्तवादी की ओर ॥ कहा गया है कि विद्या के लिए अनियम है। प्रतिबन्ध-रहित श्रवणादि साधनों का फल विद्या है। यदि प्रतिबन्ध उपस्थित हो जाए तब इस जन्म में विद्योदय नहीं हो सकता। प्रतिबन्ध निवृत्त होते ही विद्या का उदय होता है, जैसे कि वामदेव की गर्भावस्था में ही तत्त्वज्ञान हो गया था।^{१२४}

वाचस्पति मिश्र ने भाष्याभिप्राय का समर्थन करते हुए कहा है—“यन एवात्र विद्योपादे श्रवणादिविधि कर्तव्ये यज्ञादीनां पुनः प्रत्यनुपादत्वात्”^{१२४} श्रवणादि का फल भी अनियत ही माना जा सकता है क्योंकि यज्ञादिविधिप्रतिपादित कर्मों का फल, प्रतिबन्धनिवृत्ति अनियत है। प्रतिबन्धसहित श्रवणादि के द्वारा विद्या का लाभ नहीं हो सकता। प्रतिबन्धरहित श्रवणादि से ही विद्या का लाभ होगा।

वाचस्पति मिश्र के द्वारा इस वक्तव्य पर प्रकटार्यकार न छेद प्रकट करते हुए कहा है—

वियसामर्थ्यमाश्रित्य स्वप्नामृत्रिक फलम् ।

श्रवणादे कर्तृकार वाचस्पति नं तत्रापे ।^{१२५}

अर्थात् फलविशेष और फल के विषय में कुछ भी चिन्तन का अधिकार विधि में ही किया जा सकता है। श्रवणादि का फल विद्या नियत है या अनियत, यह विचार भी तभी प्रवृत्त हो सकता है जबकि विद्या के उद्देश्य से श्रवण का विधान किया जावे। किन्तु वाचस्पति मिश्र यज्ञादि का उपयोग विविधियाँ की उत्पत्ति में मानते हैं, विद्या की उत्पत्ति में नहीं। तब श्रवणविधि की फलभूत विद्या का विशेष विचार करते हुए वाचस्पति मिश्र को सज्जा क्यों नहीं आई ?

कल्पतरुकार ने प्रकटार्यकार के आशय का उत्तर देते हुए कहा है—‘कंचित्कृत उपासम् एतदप्रयोज्यलोचनजनककाश परावृत्य तत्रैव धावति’^{१२६} अर्थात् वाचस्पति मिश्र का तात्पर्य वही है कि प्रतिबन्ध निवृत्त होने पर विविधियाँ के द्वारा विद्या का उदय होता है। विद्या के हेतु श्रवणादि हैं, उनसे विद्या का लाभ इस जन्म में देना जाता है— जन्मान्तर में भी। श्रवणादि अन्वय-यतिरेक के आधार पर ज्ञान के हेतु माने जा सकते हैं। अतः उनके लिए विविधायक की विशेष आवश्यकता नहीं।

(५) श्रवण विधि

‘आत्मा वाऽरे द्रष्टव्य श्रोतव्यी मन्तव्यी निश्चिन्त्यासितव्य’^{१२७} इस वाक्य में प्रतिपादित श्रवणादि का विधान ब्रह्मसाक्षात्कार के उद्देश्य से किया जाता है अथवा नहीं, इस जिज्ञासा के उत्तर में कुछ आचार्यों ने श्रवणविधि मानी है और कुछ ने नहीं। वाचस्पति मिश्र के लिए प्रकटार्यकार का कहना है कि “वाचस्पतिस्तु मण्डनपृष्ठमेवौ सूत्रभाष्यार्थानभिज्ञ समन्वयसूत्रे श्रवणादिविधि निरावचले अत्र तु तद्विधिमूरोचक। अहो ब्रह्मास्य पाण्डित्यम्। श्रवणादीनां च सन्यासाधमधमत्वात् तद्विधि निराकुर्वन् सन्यासाधमार्यैर्दृष्ट, विध्यभावे च अवशब्देन माधनचतुष्टयसम्पन्नाधिकारिसूत्रेण चानुपपन्नम्। तस्माद् वाचस्पतिप्रस्तापमुपपन्नं यावत् साक्षात्कार श्रवणादि विधितो-ऽनुष्ठेयम्”^{१२८} अर्थात् वाचस्पति मण्डन का अन्धानुकरण करने वाला है, सूत्र और भाष्य के भावों से सर्वथा अनभिज्ञ है। समन्वय-सूत्र में श्रवणादि विधि का उसने निराकरण किया है और यही^{१२९} श्रवणादिविधि स्वीकार कर ली है। बाह ! रे ! इमका पाण्डित्य ! श्रवणादि सन्यास धर्म के मुख्य कर्तव्य हैं, श्रवणादि विधि के सण्डन के मूल में सन्यासा-

धर्म के प्रति द्वेषभावना छिपी हुई प्रतीत होती है। श्रवणादिविधि के न होने पर 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' (२० सू० १।१।१) इस सूत्र के 'अथ' शब्द के द्वारा साधनचतुष्टयसम्पन्न अधिकारी का निर्देश असंगत हो जाता है। इसलिए वाचस्पति के प्रस्ताप की उपेक्षा कर देनी चाहिए और श्रवण-विधि के आधार श्रवणादि का अनुष्ठान तब तक करते रहना चाहिए जब तक कि ब्रह्मासाक्षात्कार न हो।

श्रवण-विधि की इस पहली को मुलज्ञान के लिए आवश्यक है कि श्रवणादि विधि का स्वरूप जान लिया जाए और इस विषय में इन आचार्यों ने क्या माना है, यह भी निश्चित कर लिया जाए।

पूर्वमीमांसा में उस वाक्य को विधिवाक्य माना गया है जिसमें किसी अंग का किसी प्रधान के उद्देश्य से विधान किया गया है। उसके तीन भेद माने गए हैं—(१) अपूर्व विधि (२) नियम विधि (३) परिसंख्या विधि।^{१९}

(१) अपूर्व विधि—जिस कार्य के कर्त्तव्य का ज्ञान प्रस्तुत वाक्य में भिन्न पूर्व किसी प्रमाण से असंगत न हुआ हो, उस कर्म के विधायक प्रस्तुत वाक्य को अपूर्व विधि कहा जाता है, जैसे 'अग्निहोत्र जुहोति'—इस वाक्य के न होने पर अग्निहोत्र होम की कर्त्तव्यता किसी प्रमाणान्तर से अवगत नहीं है। अतः 'अग्निहोत्र जुहोति' यह वाक्य अग्निहोत्र का अपूर्व विधिवाक्य माना जाता है। उसी प्रकार 'आत्मा वाग्देवद्रव्यः श्रोतव्यः...' इस वाक्य में ये श्रवणादिपटोपलक्षितब्रह्मविचार की कर्त्तव्यता और किसी वाक्यान्तर से या प्रत्यक्षादि प्रमाणान्तर से ज्ञात न होकर यदि इसी वाक्य में प्रतिपादित होती है, तब इस वाक्य को श्रवणादि का अपूर्वविधिवाक्य कहा जा सकता है।

(२) नियम विधि—जहाँ पर अनेक साधन किसी माध्य की सिद्धि के लिए लोकांतः प्राप्त है, वहाँ केवल एक साधन का विधान करने वाले वाक्य को नियमविधि माना जाता है, जैसे घानो से चावल निकालने के लिए लौकिक व्यवहार के आधार पर अवघात (झूटना), नख-चिदलन (नाखूनों से छीलना) और पाषाण घर्षणादि अनेक माध्यम अपनाए जाते हैं। ऐसी परिस्थिति में 'श्रीहीन् अवहन्ति' यह वाक्य केवल अवघात का विधान करते कर सकता है, क्योंकि अवघात भी तो एक पक्ष में प्राप्त है। अतः जिन नख-चिदलन और पाषाण-घर्षण पक्षों में अवघात प्राप्त नहीं है, वहाँ भी अवघात का विधान करना इस विधि का उद्देश्य है। अर्थात् जो व्यक्ति अवघात के द्वारा चावल प्राप्त करने आ रहा है, उसको यह वाक्य किसी प्रकार की प्रेरणा नहीं देगा किन्तु जो व्यक्ति दूसरे उपायों के द्वारा चावल निकालना चाहते हैं उनको प्रेरणा देगा कि 'श्रीहीन् अवहन्त्यात्'। फलतः एक नियम प्राप्त हो जाता है कि 'अवघातेनैव वैतुष्य मवाचम्'। इन नियम के द्वारा एक नियमापुर्ण की उत्पत्ति मानी जाती है, जिसका उपयोग आगे चलकर प्रधानापूर्व की निष्पत्ति में हुआ करता है।

इसी प्रकार ब्रह्मासाक्षात्कार के उद्देश्य से जो व्यक्ति वेदान्तश्रवण में प्रवृत्त हुआ है, उसे 'श्रोतव्यः' यह वाक्य किसी प्रकार की प्रेरणा न देकर उस व्यक्तियों को अवश्य आज्ञा देगा जो वेदान्तेतर जात्यों के श्रवण में एवं कर्म आदि के अनुष्ठान में प्रवृत्त है कि 'भवद्भिः श्रोतव्यो वेदान्तवाक्यं विचारयितव्योऽयमात्मा'। यहाँ पर भी श्रवणनियम में

विधि का पर्यवेक्षण हो जाना है—‘अयमात्मा श्रान्तव्य एव’—इससे मार्गान्तर में प्रवृत्त व्यक्ति उन मार्गों का परित्याग करके वदान्तश्रवण में प्रवृत्त हो जाएगा। इस वाक्य को अपूर्व विधि इसलिए नहीं माना जा सकता क्योंकि अव्यव्यतिरेक के आधार पर वदान्त-श्रवण और आत्मसाक्षात्कार का वाच्यकारणभाव सुलभ है। व्यवहार क्षेत्र में यह देखा जाता है कि जो व्यक्ति जिस वस्तु का साक्षात्कार करना चाहता है, उसके श्रवण, मनन, निदिष्टासन में प्रवृत्त हो जाता है, जैसे गा घर्ब स्वर ग्राम मूर्च्छना आदि का साक्षात्कार के लिए गान्धर्वशास्त्र के श्रवण मनन में प्रवृत्त व्यक्ति अपने ध्येय माधन में कृतकार्य दम्भे जात है। अतः वेदान्तश्रवण में ऐसा कोई हस्तु नहीं जिसका शौकिक व्यवहार ज्ञान न कराता हो। ज्ञान हान पर भी अप्राप्य पक्षा में भी प्रापक होने के कारण श्रान्तव्य’ इस वाक्य को नियमविधि माना जाता है।

(३) परिसंख्या विधि—नियमविधि में अनभिमत वस्तु की निवृत्ति अर्थात् हुआ करती है किन्तु परिसंख्या विधि में अनभिमत निवर्तक पद होता है उसे श्रौती और जिसमें नहीं होता उसे लाक्षणिकी परिसंख्या विधि कहा जाता है। जैसे, ‘अत्र हि एवाव्यक्ति अन एवोदवर्पि न’^{११} अयोनिष्टोम वस्तु में सामान्य करत समय जिन तीन ऋचाओं के ऊपर साम का गान किया जाता है उन ऋचाओं की आवृत्तिविशेष के द्वारा त्रिवृत् पंचदश सप्तदश आदि सख्याविशेष का सम्पादन किया जाता है जिसे ‘ज्योति और ‘स्ताम’ शब्दों से कहा करत है। कई स्तोत्र जहाँ गाए जात हैं वहाँ सख्याओं का वृद्धि-ह्रास (बढ़ाव चढ़ाव) सभी स्तोत्रों में न करके किसी एक (पंचमान) स्तोत्रविशेष की ओर संकेत किया गया—अत्रैव अवयन्ति’ कि इसी स्तोत्र में सख्या को वृद्धि एवं ह्रास करना चाहिए। दूसरे स्तोत्रों में नहीं करना चाहिए। नियम या परिसंख्या का इस प्रकार का शौकिक उदाहरण—

पच पचनला भक्ष्या सहासत्रण राघव ।

शशक शलकी गोघा खडगी कूर्मोऽय पचम ॥^{१२}

मनुष्य स्वाभाविक रागादि के आधार पर सभी प्राणियों के आवेष्ट में प्रवृत्त हो जाता है, उसकी इस प्रकार की स्वच्छन्द अनियन्त्रित गतिविधि का अवरोध करने के लिए शास्त्र सीमांकन कर देता है अर्थात् पाँच नख वाले प्राणियों में केवल शशक शलकी (मेही), गोघा (गोह) खडगी (गैंडा) और कूर्म (कच्छप)—ये पाँच प्राणी ही ब्राह्मण व क्षत्रिय के लिए भक्ष्य बताए गए हैं। इस वाक्य के द्वारा उचित ५ प्राणी भक्ष्य हैं, यह विधान करने की आवश्यकता नहीं किन्तु इनसे अतिरिक्त पाँच नख वाले गोर, जानर आदि की निवृत्ति यही अभिप्रेत है। इस कारण ‘पच पचनला भक्ष्या’ इस विधि को परिसंख्या विधि कहा जाता है।

इसी प्रकार श्रान्तव्य’—इस वाक्य में जब वेदान्त वाक्य से अतिरिक्त काव्य, साहित्य द्वैत एवं प्राकृत भाषामय प्रबन्धों के श्रवण की निवृत्ति विवक्षित हो, तब ‘श्रान्तव्य’ इस वाक्य का वाक्य को परिसंख्या विधि कहा जाता है। इस वाक्य को कुछ आचार्यों ने अपूर्व विधि माना है और नियमपरिसंख्या पक्ष का निराकरण किया है। दूसरे

आचार्यों ने नियमविधि मानकर अपूर्व और परिसंख्या पक्ष का खण्डन किया है। तीसरे आचार्यों ने परिसंख्याविधि मानकर नियम और अपूर्व पक्ष का निरास किया है। और आचार्य वाचस्पति जैसे वेदान्त-शास्त्रकार 'श्रोतव्यः' वाक्य में किसी प्रकार की विधि नहीं मानते। प्रकटार्थकार ने जो यह आक्षेप किया है कि समन्वयसूत्र (१।१।४) में श्रवणविधि का निषेध और सहकार्यन्तर विधि सूत्र (३।४।४७) में श्रवण-विधि का अभ्युपगम किया है, इस आक्षेप का समाधान करते हुए अमलानन्द परम्पती कहते हैं— 'अपूर्वत्वाद् विधिरास्थेय इति समन्वयसूत्रे निदिध्यासनादेः वस्तुवगमवैलक्ष्यं प्रत्यन्वय-व्यतिरेकसिद्धत्वावधिषेयत्वमुक्तम्, इह त्वन्वयव्यतिरेकसिद्धत्वेऽपि शाब्दज्ञानात् कृतकृत्यतां मन्वानो यदि कश्चित् ज्ञानातिशयरूपे निदिध्यासने न प्रवर्तते, तं प्रत्यप्राप्त तद् विधीयते इत्युच्यते'—'तस्मान्न वाचस्पतेः पूर्वापरव्याहृतभाषिता नापि सूत्रभाष्यान्भिधेतेति'।^{११४} अर्थात् समन्वय सूत्र की 'भामती' में निदिध्यासन के विधिपक्ष का निराकरण किया है और वहाँ सहकार्यन्तरविधि सूत्र में यदि कोई व्यक्ति श्रवणमात्र में अपने को कृतकृत्य मानने के लिए सन्मद हो जाए तो उस व्यक्ति के लिए विधान कर दिया गया है। अथवा पाण्डित्यप्राप्त्यादि फलों की प्राप्ति बताकर अर्थवाद के रूप में निदिध्यासनवाक्य को विशेषरूप से प्रवृत्ति में प्रकर्ष लाने के लिए विधि जैसा मान लिया गया है। इसीलिए भाष्यकार ने भी उन वाक्यों को 'विधिच्छायाणि' अर्थात् विधि के समान आभासित होने वाले कह दिया है।

कुछ गम्भीर विचार करने पर यह निश्चित होता है कि 'श्रोतव्यः' वाक्य को न अपूर्व विधि मान सकते हैं, न नियम और न परिसंख्या क्योंकि अन्वयव्यतिरेक के आधार पर श्रवण शास्त्रसाक्षात्कार का साधन होता है, यह साध्य-साधन-भाव ज्ञात है। नियम-विधि तब मान सकते थे जबकि साक्षमसाक्षात्कार के लिए उपायांतर भी प्राप्त होते, किन्तु दूसरे उपाय किसी प्रमाण से प्राप्त नहीं है। परिसंख्या-पक्ष में प्राप्त अनभिमत साधन की निवृत्ति तभी की जा सकती थी जब साधनान्तर प्राप्त होता, किन्तु श्रवण (वेदान्त-वाक्यविचार) को छोड़कर और कोई भी वैसा साधन हेतु प्रतीत नहीं होता जिसमें साक्षमसाक्षात्कार का सम्पादन किया जा सकता हो। यदि वैसा कोई हेतु प्राप्त तब उसके निवारण के लिए अवश्य परिसंख्या विधि का आश्रयण किया जा सकता था, जैसे कि चयन-याग में ईंटें बनाने के लिए बाहर में मिट्टी ढोटे और गधे पर लादकर लाई जाती है। मण्डप के द्वार पर ढोटा और गधा दोनों खड़े हैं। उनको लगाम पकड़कर क्रमशः उन्हें अन्दर लाना है। लगाम पकड़ते समय मन्त्र बोला जाता है—'इमां मृगमणन् रक्षणा मृतस्य' (सं० सं० ५।१।२।१) अर्थात् मृतस्य=मृत्युफणप्रद यज्ञ की, इस रक्षणा (लगाम) को पकड़ता हूँ। यहाँ सन्देह होता है कि मन्त्र का उपयोग कहाँ होगा, अवतरण के ग्रहण में अथवा गर्दभरक्षणा के ग्रहण में अथवा उपग्रहण। इस सन्देह को खंगलबोधक प्रमाणों की सहायता से दूर किया जाता है। खंगलविचार के प्रतिपादक ६ प्रमाण माने जाते हैं—श्रुति, लिङ्ग, वाक्य, प्रकरण, स्थान और समाख्या। इनमें शब्द-सामर्थ्य रूप लिङ्गप्रमाण से यह निश्चित होता है कि यह मन्त्र दोनों की रक्षणाग्रहण के समय उपयुक्त हो सकता है क्योंकि मन्त्र में केवल 'इमां रक्षणां' इतना ही शब्द प्रयुक्त हुआ

है जिसका सामर्थ्य दोनों की रक्षनाओं की प्रकाशित करने में है। अतः लिङ्गप्रमाण से कथित मन्त्र उभयत्र अयं प्राप्त होता है। ऐसी परिस्थिति में एक विधिवाक्य उपलब्ध हो जाता है—'इषामगृह्मणन् रक्षनामृतस्य अश्ववाग्मिधानीमादत्ते' अर्थात् 'इमा • ' इस मन्त्र के द्वारा अश्व की रक्षना को पकड़ना चाहिए। अतः यह वाक्य अश्वरक्षनाग्रहण का प्रापक इसलिए नहीं हो सकता कि लिङ्ग प्रमाण के आधार पर वही मन्त्र पहले ही प्राप्त है कि-तु लिङ्ग प्रमाण के आधार पर अश्वरक्षनाग्रहण में मन्त्र प्राप्ति की परिसंख्या (निवृत्ति) इस वाक्य से की जाती है, इसलिए इसे परिसंख्या विधि माना जाता है।

याज्ञिककार ने जो यह कहा है कि ब्रह्म-ज्ञान के लिए वेदान्त प्रमाण की नियम-विधि मानी जाती है यह प्रमाण विषयक नियमविधि है, अवगादि में नहीं। यदि कहा जाए कि प्रमाण ही विधि का विषय हो जाएगा तो ऐसा भी नहीं कह सकते क्योंकि सन्निधि के कारण वेदान्त वाक्यों का ही ग्रहण होता है। इसी प्रकार ब्रह्मज्ञान के लिए पुराणादिश्रवण की निवृत्ति करने के लिए श्रवणविधि को नियम में परिसंख्या मान लिया जाए, यह कथन भी उचित नहीं है क्योंकि सन्निहित वेदान्त श्रवण को छोड़कर असन्निहित पुराण श्रवण में ब्रह्मज्ञान हेतुता प्राप्त ही नहीं है। अतः वाचस्पति के वचनों में किसी प्रकार का विरोध नहीं और न सूत्रमाध्य-यवों के साथ किसी प्रकार का विरोध या असंगमन ही होता है।

२ चित्मुखाचार्य

सेरहवीं शताब्दी के प्रारम्भ^{१३७} में चित्मुखाचार्य नामक प्रसिद्ध विद्वान् ने शांकर वेदान्त पर 'तत्त्वप्रदीपिका' नामक पुस्तक लिखी थी। अपनी इस रचना में लेखक ने एकाग्र स्थान पर उन्होंने वाचस्पति की दृष्टि की आलोचना की है। उनमें से यहाँ की उदाहरण प्रस्तुत किए जा रहे हैं।

(१) मन में साक्षात्कार की हेतुता का निरास

महावाक्यों के द्वारा अभेदसाक्षात्कार उसी प्रकार होता है, जैसे 'दशमस्तवमसि', — इस वाक्य के द्वारा दशम पुरुष का साक्षात्कार। वेदान्त के इस सामान्य सिद्धांत को वाचस्पति मिथ्या न माना है। उनका कहना है^{१३८} कि शब्द का स्वभाव है कि वह परोक्ष ज्ञान की ही अभिव्यक्ति देता है, प्रत्यक्ष ज्ञान की नहीं। प्रत्यक्ष ज्ञान के जितने लक्षण-वाक्य उपलब्ध होते हैं उन सब में प्रत्यक्ष ज्ञान के साथ इन्द्रिय सम्बन्ध अवश्य अवस्थित माना गया है। प्रत्यक्ष शब्द में भी अक्ष शब्द इन्द्रिय का वाचक माना जाता है। अक्षमक्ष प्रति वर्तते प्रतिगतमक्ष प्रत्यक्षम् आदि व्युत्पत्तिवाक्यों के द्वारा इन्द्रियसापेक्ष ज्ञान की ही प्रत्यक्ष माना गया है। साध्याचार्यों ने 'प्रतिविषयाध्यवसायो दृष्टम्'^{१३९} विषय विषय प्रतिवर्तते इति प्रतिविषयम्, 'प्रतिविषयम्' शब्द का अर्थ किया है विषयसंस्कृत इन्द्रिय।^{१४०} ग्यायदर्शनकार ने भी व्यवस्था दी है कि प्रत्यक्ष ज्ञान में विषय और इन्द्रिय दोनों की प्रधानता होती है।^{१४१} अतः विषय के द्वारा प्रत्यक्ष ज्ञान का व्यवहार किया जाता है। जैसे 'घटप्रत्यक्ष चाक्षुषप्रत्यक्षम्।' धर्मकीर्ति ने भी निर्विकल्पक प्रत्यक्ष को

अर्थ से जन्म बताया है और अनुमानादि ज्ञानों को विकल्पजन्य ।^{१३०} अर्थ पद से स्वलक्षण तत्त्व का ग्रहण किया गया है । कुछ भी हो, प्रत्यक्ष ज्ञान में इन्द्रिय और विषय ही मुख्य रूप से कारण माने जाते हैं । जैन-सिद्धान्त के अनुसार इन्द्रियादिनिरपेक्ष साक्षात् आत्मा के द्वारा होने वाले ज्ञान को अपरोक्ष माना जाता है ।^{१३१} किन्तु इन्द्रिय की सहायता से उत्पन्न होने वाले भूतिज्ञान में भी व्यावहारिक प्रत्यक्षता मानी गई है । भीमांसा-मूत्रकार महर्षि जैमिनि ने भी कहा है—‘सत्सप्रयोगे पुरुषस्येन्द्रियाणां बुद्धिजन्म तत्प्रत्यक्षम्...’^{१३२} अर्थात् पुरुष को इन्द्रियों का विषय के साथ सम्बन्ध होने पर जो बुद्धि उत्पन्न होती है, उसे प्रत्यक्ष कहते हैं । यहाँ भी उसी ज्ञान को प्रत्यक्ष माना है जो कि इन्द्रिय और अर्थ के संनिकर्ष में उत्पन्न होता है । इसीलिए तत्त्वार्थ सूत्र में ‘विणदाभं प्रत्यक्षम्’ आदि लक्षण में विषय का अर्थ करते हुए कहा गया है कि, ‘अग्निं शब्दजन्म जो अग्नि का ज्ञान होता है, वह विणद नहीं होता । विणदाभ ज्ञान अग्नि के सम्बन्ध से ही उत्पन्न माना जाता है जिसमें अग्नि का पूर्ण पंखानुपंख अग्निस्वरूपतावभास होता है । इसमें कितनी अग्नि है ? किस प्रकार की है ? कितनी शक्ति किस देश में है ?—इस प्रकार की सभी जिज्ञासाओं का समाधान उस प्रत्यक्ष से होता है । इसीलिए कहा गया है—‘अन्यथाग्निसम्बन्धधाद् दाहो दग्ध हि मन्यते’ अर्थात् अग्नि शब्द के श्रवणमात्र से अग्नि के स्वरूप का वह ज्ञान नहीं होता जो कि अग्नि के सम्बन्ध से दाह, ताप, परिताप आदि का दोषक होता है । मधु शब्द के उच्चारण-मात्र से वह रसास्वाद अनुभूत नहीं होता जो कि जिह्वा और मधु-सम्पर्क से हुआ करता है ।

सारान्त यह है कि केवल वेदान्त को छोड़कर सभी भारतीय दर्शन इन्द्रियार्थ-सापेक्ष ज्ञान को प्रत्यक्ष कहा करते हैं । अद्वैतवेदान्त ही एक ऐसा वर्णन है जहाँ शब्दजन्म ज्ञान को भी प्रत्यक्ष मानने वाले आचार्य पाये जाते हैं । किन्तु आचार्य वाचस्पति मिश्र एकांगी नहीं थे । उन्हें द्वादशदर्शन काननपंचामन कहा जाता है । व्यापक दार्शनिक दृष्टि-कोण उनकी मिश्रा में जितना सचित था सम्भवतः अन्यत्र नहीं । प्रत्यक्ष ज्ञान को विविध दार्शनिकों की दृष्टि से उन्होंने देखा था । अतः ‘दशमस्त्वमसि’ जैसे वाक्यों में भी प्रत्यक्ष ज्ञान वाचस्पति मिश्र नहीं मानते । उनका कहना था कि ‘दशमस्त्वमसि’ जैसे वाक्यों के द्वारा विशेष मनोयोग का लाभ होता है और उस मनोयोग में प्रत्यक्ष ज्ञान उत्पन्न होता है । महावाक्य-श्रवण से भी अभेद का साक्षात्कार नहीं होता अपितु विशेष संस्कारों की सहायता से मन ही उस साक्षात्कार को जन्म दिया करता है । वाचस्पति मिश्र ने भामती में कहा है—“यथा गान्धर्वशास्त्रार्थज्ञानाभ्यासाद्विहितसंस्कारसचिवश्रोत्रेन्द्रियेण पशुजादि-स्वरग्राममूर्च्छनाभेदमप्यक्षमनुभवति, एवं वेदान्तार्थज्ञानाभ्यासाद्विहितसंस्कारो जीवस्य ब्रह्मभावमन्तःकरणेनेति ।”^{१३३} अर्थात् जिस प्रकार प्रत्येक व्यक्ति शास्त्रीय गान श्रुतिता है किन्तु उसके स्वर, ग्राम, मूर्च्छना आदि का साक्षात्कार उसे नहीं होता प्रत्युत जिस व्यक्ति ने गान्धर्व विद्या का अच्छी प्रकार अध्ययन किया है तथा स्वरादि के सूक्ष्म स्वरूप के अनुभव से जनित संस्कार जिस व्यक्ति के हृदय में हैं, वह व्यक्ति अपने श्रोत्रेन्द्रिय के द्वारा स्वर आदि का साक्षात्कार कर लेता है, इसी प्रकार वेदान्तानुचिन्तनजनित संस्कारों की सहायता से साधक अपने अन्तःकरण के द्वारा ब्रह्म का साक्षात्कार कर लेता है ।

वाचस्पति मिश्र के इस व्यापक दृष्टिकोण, मानसप्रत्यक्ष का खण्डन करने के लिए तत्त्वप्रदीपिकाकार ने किसी भी प्रत्यक्ष के मन को हेतु नहीं माना है। उनका कहना है^{२०४} कि यद्यपि मन के द्वारा आत्मा, सुख, दुःख व ज्ञान का प्रत्यक्ष वैयर्थिक माना करते हैं किन्तु वस्तुन आत्मा स्वयंप्रकाश है तथा दुःखादि का प्रत्यक्ष साक्षी से होता है, अतः मन में किसी प्रकार के प्रत्यक्ष की हेतुता निश्चित नहीं, फिर वह परापर ब्रह्म के अभेद-साक्षात्कार में हेतु कैसे माना जा सकता है। वाचस्पत्यमत का ही यह निराकरण है, इसका स्पष्टीकरण तत्त्वप्रदीपिका के व्याख्याकार प्रत्यग्रामरूप भगवान् न किया है—
'मुखादीनामिति। एतेन साक्षात्कारहेतुतया वस्तुतस्त्य मनस सम्भवे शब्दस्य तत्कल्पना-
नुपपत्तेरिति वाचस्पतिमिश्रेऽदीरितमपोहित मन्तव्यम्।'^{२०५}

यहाँ विशेष ध्यान देने योग्य बात यह है कि लोक में जिस वस्तु के सामान्य स्वरूप का साक्षात्कार जिस इन्द्रिय के द्वारा होता है, कुछ अपेक्षित संस्कारों की सहायता से वही इन्द्रिय वस्तु के विशेष अंश का प्रत्यक्ष कर लेता है। मौलिक व्यवहार में देखा गया है कि प्रत्यक्ष व्यक्ति अपने अन्तःकरण के द्वारा अपने आत्मा के सामान्य स्वरूप का प्रत्यक्ष किया करता है। वेदान्ताभ्यामजनित संस्कारों के द्वारा उसी अन्तःकरण को ऐसा बल मिलता है कि नित्य शुद्ध बुद्ध आदि स्वरूप में आत्मा का साक्षात्कार कर लिया करता है। यदि आत्मा के विशेष आकार का साक्षात्कार अन्तःकरण से न मानकर शास्त्र के द्वारा माना जाता है तब स्वर, घाम आदि के विशेष आकार का प्रत्यक्ष भी ग्राह्य-वै-शाम्य से हो जाएगा, अभ्यास की आवश्यकता नहीं रहनी चाहिए। रत्नशास्त्र के अभ्यास से जनित संस्कार चक्षुरिन्द्रिय को ऐसा बल प्रदान करते हैं कि वह सभी रत्नों के धातुविक स्वरूप का साक्षात्कार करने में समर्थ हो जाती है अन्यथा वहाँ भी साक्षात्कार शास्त्र में सम्भव हुआ चाहिए। इसी प्रकार सभी इन्द्रियों के द्वारा जहाँ विशेष विषय का प्रत्यक्ष होता है वहाँ सर्वत्र साक्षि-प्रत्यक्ष के मान लेने पर इन्द्रियों की व्यापकता प्राप्त होती है, धीरे-धीरे द्वारा गान का सामान्य अंश का प्रत्यक्ष करा देने के पश्चात् नष्ट हो जाने पर भी गान के विशेष आकार प्रत्यक्ष साक्ष्य के द्वारा होना चाहिए। वेदान्तशास्त्राभ्यास जनित संस्कारों की सहायता से उन्मत्त प्राणी को भी ब्रह्म का साक्षात्कार होना चाहिए। यदि मन की समाहितता अपेक्षणीय है तब न्यायप्राप्त उसकी प्रत्यक्षहेतुता का अपहार नहीं किया जा सकता। माधुर्य प्रकारों का विशेष अध्ययन हो जाने पर भी रसनेन्द्रिय से वंचित प्राणी इस शरीर आदि के रस-भेद का प्रत्यक्ष साक्ष्य के द्वारा करता हुआ नहीं पाया जाता। अतः इन्द्रियमय सहअप्रत्यक्षहेतुता का निराकरण करना व्यावहारिक क्षेत्र का एक ऐसी उपेक्षा है जिस कभी समा नहीं किया जा सकता। वाचस्पति मिश्र दार्शनिकों की महारई में पूर्णरूप में उतरे हुए थे। उनका अनुभव, उनका अध्ययन और उनका अनुचिन्तन कभी उन्हें छोड़ा नहीं दे सकना था। उदयनाचार्य जैसा तार्किक श्रेष्ठ विद्वान् वाचस्पत्य-विचारों से प्रभावित होकर कह उठा था—'वेदनये जयश्री'^{२०६} आदि।

यद्यपि आचार्य शंकर जैसे तप पूर्ण प्रतिष्ठा के धनी महापुरुष के भी अनुभव बहुमूल्य एवं अनुपेक्षणीय हैं किन्तु यह भी एक कटु सत्य है कि शांकरचार्यों के रहस्यों का पूर्णतया ज्ञान वाचस्पति मिश्र को ही था। केवल आप्रह्म और हठ का आधार पर

सिद्धान्तों को कब तक टिकाया जा सकता है ? साक्षिप्रत्यक्ष कहने वाले विद्वानों को भी साक्षी का विक्षेपण करना ही होगा। वेदान्तपरिभाषाकार ने साक्षी के दो भेद किए हैं—(१) जीवसाक्षी, (२) ईश्वरसाक्षी। जो चेतन अपने स्वरूप की सीमा में अन्तःकरण को भी प्रवेश दे डालता है, उसे जीव तथा जो अन्तःकरण को अपने स्वरूप से बाहर अनुभव करता है उसे जीव साक्षी कहते हैं।^{१७०} इसी प्रकार जो ईश्वर माया की अपनी स्वरूप-सीमा में प्रविष्ट नहीं किया करता उसे ईश्वर-साक्षी कहा जाता है। जीव के समान जीवसाक्षी का भी परिचायक अन्तःकरण ही माना जाता है। अन्तःकरण का चैतन्यस्वरूप में प्रवेशाप्रवेश-भाव ही जीव और जीवसाक्षी में भेद कराता है। अन्तःकरण की सहायता के बिना किसी प्रकार का ज्ञान या कर्म ही नहीं सकता। अतः साक्षि-चैतन्य उभी अन्तःकरण की सहायता से आत्मा आदि वस्तुओं का साक्षात्कार कर सकता है, स्वतन्त्र नहीं। जैन सिद्धान्त के अनुरूप शुद्ध चेतन की प्रत्यक्ष प्रक्रिया वेदान्त-जगत् में न मानी जाती है और न सम्भव है। जैनमत में आत्मा को सावयव व विकारी माना जाता है। बीजप्रभा के समान उस आत्मा के भी कुछ विकार होते हैं जिन्हें अपरोक्ष ज्ञान कहा जाता है। अन्तःकरण जब होने पर भी चैतन्यप्रभाव से प्रभावित होकर बटादि के आकारों में परिणत होता है, उनका ग्रहण करता है, किन्तु वेदान्तसम्मत निष्क्रिय, निर्विकार, कूटस्थ असंग तत्त्व का साक्षात् प्रत्यक्षविकार सम्भव नहीं। सारांश यह है कि चेतन तत्त्व अन्तःकरण की सहायता से अपना साक्षात्कार या सुखदुःखादि का साक्षात्कार कर सकता है। अतः इस विषय में वाचस्पति मिथ्य का पक्ष अत्यन्त स्पष्ट और युक्तियुक्त प्रतीत होता है।

२. जीव और अविद्या का अन्योन्याश्रय

वाचस्पति मिथ्य ने जीव का स्वरूप बताते हुए कहा है—“अनाद्यविद्यावच्छेद-लब्धजीवभावः पर एवात्मा स्वतो भेदेनावभासते। सादृशानां च जीवानामविद्या, न तु निरुपाघिनो ब्रह्मः। न च—अविद्यायां सत्यां जीवात्मविभागः, सति च जीवात्मविभागे सदाश्रया अविद्येत्यन्योन्याश्रयमिति सांप्रतम्। अनादित्वेन जीवाविद्ययोर्बीजाङ्कुरवदनव-यत्पुत्रमोक्षात्”^{१७१} अर्थात् अनादि अविद्यारूप परिच्छेद ने परिच्छिन्न चैतन्य जीव कहा जाता है। वही जीव अविद्या का आश्रय है। अविद्या और जीव के अन्योन्याश्रय-शेष का परिहार करते हुए वाचस्पति मिथ्य ने बीजवृक्ष के अनादि प्रवाह को निर्णायक माना है। अर्थात् जिस प्रकार बीज-सन्तान और वृक्षसन्तान का अनादिकाल से प्रयोज्य-प्रयोजकभाव चला आता है उसी प्रकार अविद्या और जीव का परस्पर प्रयोज्य-प्रयोजक भाव चला आता है।

इस प्रयोज्य-प्रयोजकभाव की आलोचना चित्सुखी में इस प्रकार आई है—“न च बीजाङ्कुरसन्तानयोरेव जीवाविद्ययोरेनादित्वेन तत्परिहारः, दृष्टान्तवैषम्यात्। तत्र हि बीजाङ्कुरव्यक्तीनामन्योन्यकार्यकारणभावात् तत्सन्तानयोः परस्पराद्योनित्वव्यपदेशः, इह तु जीवाविद्याव्यक्तयोरेकत्वात् कार्यकारणभावाभावाच्च कथं तथा व्यपदेशः स्यात् ?”^{१७२} चित्सुखाचार्य का कहना है कि वाचस्पति मिथ्य के द्वारा प्रदर्शित दृष्टान्त और वादन्त

का वैषम्य स्पष्ट प्रतीत होता है। बीज और वृक्ष दृष्टान्त में बीजवृक्ष व्यक्तियों का काय-कारणभाव उपलब्ध होता है किन्तु जीव और अविद्या का कार्यकारणभाव सम्भव नहीं होता। इसी प्रकार जिस बीज से जो वृक्ष अकुरित होता है, उसी वृक्ष से वह बीज उत्पन्न नहीं होता अपितु उसका जन्म वृक्षान्तर से होता है। इसी प्रकार वृक्ष का भी जन्म अपने फलभूतबीज से न होकर बीजान्तर से होता है। अर्थात् बीजसन्तान और वृक्षसन्तान का कायकारणभाव होता है किन्तु अविद्या और जीव का वंश सन्तानक्रम नहीं होता क्योंकि दोनों का अनन्त भेद नहीं माना जाता अपितु अज्ञान व्यक्ति एक है और जीव व्यक्ति एक। इस प्रकार दृष्टान्त और दार्ष्टान्त का अन्तर ही ज्ञान के कारण दृष्टान्त-दृष्ट वस्तु की सिद्धि दार्ष्टान्त में नहीं की जा सकती।

यहाँ वाचस्पति का आशय है कि दृष्टान्त के सभी घर्मे दार्ष्टान्त में वही भी नहीं पाये जाते। 'आकाशवत् सर्वगतश्च नित्य' आत्मा वैसे ही नित्य है जैसे आकाश तथा आकाश के समान ही सर्वगत, व्यापक, विभू माना जाता है। यहाँ पर आकाशरूप दृष्टान्त के आकाशाव, जडत्व, भूतत्व, अन्यत्व आदि सभी घर्म ब्रह्म में नहीं पाये जाते और न विवक्षित ही होते हैं किन्तु दृष्टान्त और दार्ष्टान्त का प्रतिपाद्य अर्थ केवल समान पाया जाता है। 'पर्वतो वह्निमान् महानसवत्' यहाँ पर पर्वत और महानस में केवल वह्निमत्त्व और घूमवत्त्व ही ऐसे घर्मेविवक्षित हैं जिनकी दोनों में समानता अभिव्यक्ति है। उसी प्रकार बीजवृक्षदृष्टान्तगत परस्पर सापेक्षता ही अविद्या और जीव में अभिव्यक्ति है। जो यह कहा गया कि अज्ञान और जीव दो व्यक्ति हैं—अनन्त, व्यक्तिधारा में संगतान नहीं, यह कहना उचित नहीं क्योंकि वाचस्पति मिथ्य अज्ञान अनेक मानते हैं और उस अज्ञान के भेद से चैतन्य का भी भेद हो जाया करता है। बीजवृक्ष में जैसे प्रयोज्य-प्रयोजक भाव अनादि सिद्ध है वैसे ही अज्ञान और जीव का प्रयोज्य प्रयोजक भाव भी अनादि सिद्ध है। केवल इतने मात्र से ही दृष्टान्त और दार्ष्टान्त का सामञ्जस्य अभिमत होता है। दृष्टान्त दृष्ट सभी घर्मों का सम्मन्वय दार्ष्टान्त में नहीं माना जाता।

३ नृसिंहाश्रम

श्री नृसिंहाश्रम (१५०० ई०)^{१८} न तत्त्वबोधिनी नामक सङ्क्षेपशारीरक की अपनी टीका में तथा स्वतन्त्र ग्रन्थ 'वेदान्ततत्त्वविवेक' में आचार्य वाचस्पति के मतों का परिहार किया है। दोनों का एक-एक उदाहरण प्रस्तुत है।

(१) जीवाभित्तिविद्यावाद का निरास

आचार्य नृसिंहाश्रम ने वाचस्पति मिश्र के जीवाभित्ति अज्ञानवाद का निराकरण-सा करते हुए कहा है—“जोके हि अज्ञानस्य द्विविधोऽनुभवो दृश्यते मय्यज्ञान, मामह न जानामीति च तत्र हि मय्यीत्यनुभवबलेनाहकारस्य ब्रह्मविषयाज्ञानाश्रयत्व स्वीकर्तव्य-मुत मामित्यनुभवेन तद्गोचरचैतन्यस्यैव। यदि प्रथम, तदा मामिति प्रतीयमानमाश्रयस्य विषयत्व बाध्येत। नन्वहम् एव तदाश्रयस्य विषयत्वमपीति चेन्न, तस्य स्पष्टप्रतीतेर्भेद-भरनगोकारादन्यथा तज्ज्ञानादेवाज्ञाननिवृत्तिरिति ब्रह्मज्ञान व्यर्थमेव स्यात्। यदि

पुनर्द्वितीयपक्ष, कक्षीक्रियेत तदाहकाराश्रयत्वप्रत्ययस्य देवदत्ते भुवमिति केवलात्मवृत्ति-
मुखस्य शरीराधारत्वप्रत्ययवत्केवलात्माश्रिताज्ञानस्य स्वाश्रयवृत्तहकाराश्रयत्वप्रतीतिः
कस्यचिदुपपद्यते । न केवलमनुभव एवात्र प्रमाणम्—^{१२८४} अर्थात् अज्ञान के विषय में दो
प्रकार के अनुभव दिये जाते हैं— एक भुज में अज्ञान है' अर्थात् मैं ब्रह्मविषयक अज्ञान
का अश्रय हूँ और दूसरा 'अहं मां न जानामि' अर्थात् 'मैं अपने आपको नहीं जानता' ।
प्रथम अनुभव में अज्ञान का विषय ब्रह्म, आश्रय अहमर्थ जीव प्रतीत होता है । दूसरे
अनुभव में जीव ही अज्ञान का आश्रय और विषय प्रतीत होता है । इन दोनों में से यदि
प्रथम अनुभव को प्रमाण मानकर ब्रह्मविषयक अज्ञान का आश्रय जीव को माना जाय तो
दूसरे अनुभव से प्रतीयमान जीवगत विषयता का बाध प्रसक्त होता है । जीव को अज्ञान
का विषय वाचस्पति मिथ्य नहीं मानते । उनका कहना है कि अहं वस्तु के विषय में किसी
को मग्न-विषय नहीं हुआ करता^{१२८५} तथा यदि जीव को अज्ञान का विषय माना जाए
तो उसके ज्ञान में ही अज्ञान नष्ट हो जाता है, समस्त दुःख की निवृत्ति हो जाती है । फिर
तो ब्रह्मज्ञान के लिए ब्रह्ममीमांसा जैसे प्रयास की क्या आवश्यकता ? अतः यह मानना
होगा कि द्वितीय अनुभव में सर्वाधिष्ठान शुद्धचैतन्य तत्त्व ही 'माम्' शब्द में विवक्षित
है । नव अहम् शब्द में भी उसी की विवक्षा करनी पड़ेगी । इस प्रकार शुद्ध चैतन्य तत्त्व
अज्ञान का विषय और आश्रय माना जाता है । ब्रह्म का ज्ञान स्वतः मूलभूत नहीं । अतः
वेदान्त-तत्त्व का दीर्घकाल तक सादर निरन्तर विचार परमावश्यक है ।

श्री नृसिंहाश्रम ने अपने 'वेदान्ततत्त्वविवेक' ग्रन्थ में भी वाचस्पत्य-मत का
उल्लेख किया है—'अन्ये तु मूलज्ञानमपि जीवनिष्ठम्, अज्ञानत्वात्, शुक्लज्ञानवत् । न
चैवमश्रोत्राश्रयः, जीवत्वादिविभागस्यानादित्वात् । आश्रयविषययोरभेदे सम्भवति भेदे
गोशब्दान्तरत्वेनैव इति वाच्यम्, अन्येन तदभेदस्य दृष्टेः सादित्याद् ।^{१२८६}

किन्तु, 'वेदान्ततत्त्वविवेक' में ज्ञेयतः किसी प्रकार की आलोचना नहीं की गई,
'अन्ये तु' आदि शब्दों के द्वारा बल ही अस्वारस्य ध्वनित कर दिया गया हो । नृसिंहाश्रम
के द्वारा प्रदर्शित तत्त्वबोधिनी बाले उद्धरण में प्रथम अनुभव वाचस्पति के मत का पोषक
है । द्वितीय अनुभव उन्हें कहाँ से मिला, यह नहीं कहा जा सकता, क्योंकि जब वाचस्पति
मिथ्य किसी जीव को अपने स्वयं के अज्ञान का विषय नहीं मानते तब उनके मत में
'मामहं न जानामि' यह कैसे होगा ? होगा तो यही 'अहं ब्रह्म न जानामि' । 'माम्'
अनुभव तब ही सकता है जबकि 'माम्' शब्द में उपलब्धित ब्रह्म का ग्रहण किया जाए ।
वस्तुस्थिति भी यही है कि 'मैं अपने वास्तविक स्वरूप को नहीं जानता', यही प्रत्येक
व्यक्ति अनुभव करता है । 'मैं ब्रह्म हूँ' यह गुप्ते ज्ञात नहीं या 'मैं अपने को ब्रह्म नहीं
जानता था'—इसी प्रकार की प्रतीतियाँ सम्भवतः हो सकती हैं । अतः अज्ञान की विषयता
ब्रह्म में है तथा ब्रह्म विषयक ज्ञान में कार्यसहित अज्ञान की निवृत्ति होती है जिसके लिए
शमदमादि साधनसम्पत्ति एवं वेदान्तविचार-प्रयास अपेक्षित है ।

इस पर श्री नृसिंहाश्रम का यह कथन अवशेष रहता है कि यदि 'मामहं न
जानामि' इस अनुभव में 'माम्' पद में प्रचाधिष्ठान शुद्धचैतन्य का ग्रहण है, तो उसी
न्याय से 'अहम्' पद में भी शुद्धचैतन्य का ही ग्रहण करना चाहिए और ऐश्वर्यामानने पर

शुद्ध चैतन्य ही अज्ञान का विषय व आश्रय सिद्ध हो जाता है और इस प्रकार वाचस्पति का यह मिथ्या-त कि अज्ञान का आश्रय जीव है, धराशायी होता प्रतीत होता है। किन्तु यहाँ यह ध्यान देने की बात है कि 'अहम्' पद से शुद्ध चैतन्य को ग्रहण करने में लोभानु-भवविरोध की प्रसक्ति हानी है, क्योंकि अज्ञान की आश्रयता अनुभव से जीव में ही सिद्ध है न कि शुद्धचैतन्य में। अतः लोकानुभवविरोध के कारण 'अहम्' पद से शुद्ध चैतन्य का ग्रहण न मानकर जीव का ही ग्रहण करना होगा और 'अहम्'-पदवाच्यता भी जीव में ही सिद्ध है। अतः वाचस्पति का मन ही इस विषय में समीचीन प्रतीत होता है।

४ अप्ययदोक्षिन

परिमलकार न भी एकाध स्थान पर वाचस्पत्य मत को अयुक्त-सा ठहराते का प्रयास किया है, यथा—

“अनियम सर्वात्मविरोध शब्दानुमानाभ्याम्” (३।३।३।)

इस सूत्र में किसी एक समुच्चय विद्या के प्रकरण में धृतसमं सभी समुच्चयविद्याओं में भी पालनीय हुये कि नहीं, इस प्रकार का सन्देह उठाकर भाष्यकार न पूर्वपक्ष प्रस्तुत किया है—“किं तावत् प्राप्तम्? नियम इति। यदेव ध्रुवते तदेव भवितुमर्हति प्रकरणस्य नियामकत्वात्।”^{१२५४} अर्थात् जिन विद्याओं के प्रकरण में व कम या गूण हैं उतना वही नियामक होता है अन्यत्र नहीं क्योंकि प्रकरण प्रमाण इस विनियोजक का व्यवस्थापक होता है। भाष्यकार ने इस पूर्वपक्ष का समर्थन करते हुए भासतीकार न कहा है—“न चैव नति ध्रुव्याद्योऽपि विनियोजका, तथापि हि प्रकरणेन सामान्यमन्वये सति विनियोजकत्वात्।”^{१२५५} अर्थात् अगाधिभावविनियोजक श्रुति, निग, वाक्य, प्रकरण स्थान, समाख्या—इन ६ प्रमाणों की चर्चा भीमासादशन^{१२५६} में आई है। इनमें उत्तरोत्तर प्रमाणों में पूर्व पूर्व प्रमाण प्रवृत्त, एक अक्षेत्र में उत्तरोत्तर प्रमाण का वाचक माना गया है। जैसे 'ऐन्द्र्या गाहृपत्यमुपतिष्ठत' यह ब्राह्मणवाक्य ऐन्द्री ऋचा के द्वारा गाहृपत्य अग्नि के उपस्थापन का विधान करता है। श्रुति प्रमाण का अर्थ यहाँ है—द्वितीया तृतीया आदि विभक्तिरूप शब्द। ऐन्द्र्या' इस पद में तृतीया श्रुति एक 'गाहृपत्य' इस पद की द्वितीया विभक्तिरूप श्रुति के द्वारा ऐन्द्री ऋचा और गाहृपत्य अग्नि का अवगागमाव प्रतीत होता है। यदि यह ब्राह्मणवाक्य न होता तब ऐन्द्री ऋचा का विनियोग कहाँ होता? इस प्रश्न का उत्तर यह है कि विनियोजक श्रुति के न हान पर लिग प्रमाण, और लिग के न मिलन पर उत्तरोत्तर प्रमाणों में जो प्रमाण सुलभ है उसका द्वारा अगाधिभाव जिसके साथ हो सवेगा -सके साथ उसका अन्वय किया जाएगा तब कि इसी ऋचा का लिग प्रमाण के द्वारा इन्द्र के उपस्थापन में विनियोग प्राप्त होता है क्योंकि 'मामर्घ्यं सवभावानां लिगमित्यभिधीयत' पद पदार्थों व रूढिमामर्घ्य का नाम लिग प्रमाण है। शब्दगत अर्थ-विशेषबोधनमामर्घ्य एव अर्थवत् क्रियाविशेषमाधन की योग्यता—दोनों की लिग माना जाता है। इसके क्रमशः उदाहरण निम्नलिखित हैं—शब्दगत अर्थ-विशेष-बोधन-सामर्घ्य के कारण 'बहिर्द्वयसदन दामि' {३ कुशा। ३५

तुम्हारा छेदन देवसदन के लिए कर रहे है) — यह मंत्र बर्हिर्लवन का प्रतिपादक होने के कारण बर्हिर्लवन में ही उपयुक्त होगा। अयंगत क्रियाविशेष साधन की योग्यता के कारण 'हस्तेन अवधति, लुब्धेन अवधति, स्वधितिना अवधति' — इन वाक्यों में प्रतिपादित हस्त, लुब्ध एव स्वधिति नाम की छुरी का अवदान करणतया विनियोगश्रुति के द्वारा किया गया है। यहाँ सन्देह होता है - किसके अवदान में किस वस्तु का उपयोग है, यह श्रुति ने नहीं बतलाया, अतः पूर्व पदार्थों की योग्यता देखकर व्यवस्था करनी होगी कि हस्त में 'पुरोडाश' जैसे पदार्थ के अवदान की योग्यता, लुब्ध में घृत जैसे तरल द्रव्य के अवदान की योग्यता एव स्वधिति में मांस जैसे कठोर द्रव्य के अवदान की योग्यता देखकर तीनों का उचित द्रव्य के अवदान में विनियोग होता है। यह दो प्रकार का अर्थ सामर्थ्य कहा जाता है।

जहाँ पर लिंग प्रमाण भी उपलब्ध नहीं होता वहाँ वाक्य में, वाक्य के न होने पर प्रकरण में, प्रकरण के न होने पर स्थान से, स्थान के न होने पर ममानुषा प्रमाण के द्वारा विनियोग हुआ करता है। प्रकरण-प्रमाण उभयाकांक्षा का नाम है। अंग और अंगी एक दूसरे की आकांक्षा स्वभावतः रखते हैं। दोनों का पास-पान में संकीर्तन एक प्रकरण कहलाता है, जैसे दर्शपूर्णमास के प्रकरण में प्रयाजादि विहित हैं। प्रकरण प्रमाण से प्रयाज और दर्शपूर्णमास का अंगांगिभाव निश्चित होता है, वैसे ही प्रकृत में जिस सगुण विद्या के प्रकरण में जो धर्म या गुण श्रुत हैं, प्रकरण प्रमाण के आधार पर उसी विद्या में उनका विनियोग होगा, दूसरी विद्याओं में उनकी प्राप्ति नहीं हो सकती।

भाष्यकार ने केवल प्रकरण प्रमाण को विनियोजक और व्यवस्थापक बताते हुए पूर्वपक्ष प्रस्तुत किया है। वाचस्पति मिथ ने कहा है कि श्रुति, लिंग प्रमाण भी प्रकरण प्रमाण का अनुसरण किया करते हैं। अतः प्रकरण की प्रधानता माननी पड़ती है। श्रुति और लिंग प्रमाणों के आधार पर अपश्चान्त पदार्थों का अंगांगिभाव व्यवस्थित नहीं किया जा सकता।

इसका समर्थन करते हुए आचार्य अमलानन्द ने कहा है—“श्रुत्यादयो हि द्वि-प्रकाराः, केचित् सामान्येन प्रवर्तन्ते यथा ग्रीहीन् प्रोक्षतीति, केचिद् विशेषतो यथैन्द्रया गार्हपत्यमिति”^{१२८} अर्थात् श्रुति, लिंग प्रमाण दो प्रकार के होते हैं—प्रकरण-निरपेक्ष और प्रकरण-सापेक्ष। जैसे कि 'ग्रीहीन् प्रोक्षति' यह श्रुतिवाक्य ग्रीहिमात्र के उद्देश्य से प्रोक्षण का विधान करता है, विशेष प्रकरण की आवश्यकता इसके लिए नहीं। किन्तु 'ऐन्द्रया गार्हपत्यं तिष्ठते' यह श्रुतिवाक्य प्रकरण की अपेक्षा करके ही विनियोजक होता है। वैसे ही जिस सगुण विद्या के प्रकरण में जो मति श्रुत है, श्रुति या लिंग प्रमाण भी प्रकरण प्रमाण के अनुरोध पर उसी विद्याविशेष में विनियोजक होंगे, सभी विद्याओं में नहीं।

आचार्य अप्पय दीक्षित ने वाचस्पति मिथ की आलोचना करते हुए कहा है^{१२९} कि श्रुत्यादि ६ प्रमाणों का स्वभाव यह है कि वे उत्तरोत्तर प्रमाण की प्रतीक्षा या अनुरोध नहीं माना करते प्रत्युत श्रुत्यादि की कल्पना के द्वारा ही उत्तरोत्तर प्रमाण विनियोजक माने जाते हैं। सारांश यह है कि पूर्वप्रमाण निरपेक्ष और उत्तर प्रमाण

सापेक्ष माना जाता है। इसी निरपेक्षता-सापेक्षता के आधार पर पूर्व-पूर्व प्रमाण को उत्तरोत्तर प्रमाण में प्रबल माना गया है। सापेक्ष और निरपेक्ष पदार्थों में निरपेक्ष प्रबल, और सापेक्ष दुर्बल हुआ करता है। किन्तु वाचस्पति मिश्र के चक्षुष्य में विपरीत प्रतीत होता है कि श्रुति, निग प्रकरण की अपेक्षा कम है जो कि सिद्धांतविरुद्ध भीमामा न्याय-विरुद्ध प्रतीत होता है। यदि श्रुति और निग प्रकरण की अपेक्षा करने लग जाएं या कोई भी पूर्व प्रमाण उत्तर प्रमाण की कल्पना आवश्यक समझने लग जाएं तब पूर्व-पूर्व प्रमाण में उत्तर-उत्तर प्रमाण प्रबल हो जाएगा, किन्तु मर्त्यजैमिनि ने उनमें पारदोष्य अर्थात् पूर्व से उत्तर प्रमाण की दुर्बलता ही सिद्धान्तिन की है।^{१८६}

किन्तु अण्वय दौलित की यह आलोचना सर्वथा समीचीन प्रतीत नहीं होती क्योंकि पूर्वपक्षोपपत्त्यमक सके-भरणिगो का निवृष्ट सैद्धान्तिक निकषग्राह्य पर इस प्रकार नहीं चढ़ाया जा सकता जैसे कि उत्तरपक्ष की दौलित पदावली की परीक्षा की जाती है। उत्तर पक्ष एक ऐमा सिद्धान्त होता है जिसके आधार पर बहुत से विवादों का निराकरण किया जाता है। पूर्वपक्षों यदि किसी असमग्र या असंगत युक्ति का सहारा लेता है तो वह ले सकता है। इसलिए आगे सिद्धान्त में चतुर्धर प्रायः उसका प्रतिवाद कर दिया जाता है। यहाँ पर भी आचार्य वाचस्पति मिश्र ने आगे चतुर्धर कहा है—“अवेत् प्रकरण नियामक यद्यनियमप्रतिपादक वाक्य श्रुति स्मार्तं वा न स्यात्”^{१८७} अर्थात् श्रुति, निग, वाक्य प्रमाणों के न होने पर ही प्रकरण प्रमाण को नियामक माना जाता है किन्तु उनके रहने पर प्रकरण निर्बल हो जाता है। इससे यह स्थिति होती है कि प्रकरण प्रमाण की निर्बलता को पूर्वपक्षों ने भी विपरीत रूप में नहीं देखा था किन्तु केवल अपन पक्ष की दृढ़ता के लिए उक्त स्थलों पर प्रकरण की अपेक्षा कर दी गई है।

५. नारायणानन्द सरस्वती

नारायणानन्द सरस्वती ने शंकर के शारीरिक माध्य पर एक वास्तविक की रचना की थी। इसमें उन्होंने आचार्य वाचस्पति मिश्र के जीवाधिनाविद्यावाद की आलोचना की है जिसे यहाँ प्रस्तुत किया जा रहा है।

वाचस्पतिसम्मत जीवाधिनाविद्यावाद का निरास

आचार्य वाचस्पति मिश्र ने जीवाधिना विद्यापक्ष का समाख्यण किया है। उसका निराकरण शंकरभाष्य पर वास्तविक प्रणेता ने किया है—“जीवाध्रया ब्रह्मपरा ह्यविद्या तत्त्वविगमनेति केचिदाहुरिति, तन्न”^{१८८} वास्तविकार का कहना है कि आध्रय और विषय का भेद अन्धकार में नहीं पाया जाता। लोक-प्रसिद्ध अन्धकार ही एक ऐसी वस्तु है जिसके दृष्टान्त से अविद्या के स्वरूप और स्वभाव का परिचय दिया जा सकता है। इसीलिए वेदान्ताचार्यों को दृष्टान्त का सामर्थ्य बँटाने के लिए अन्धकार का भाव-रूप सिद्ध करने में ताकियों से कड़ा सघर्ष करना पड़ा है और उनके कर्कश तर्कों से आहत होकर भी तम की भावरूपतासिद्धि में सफलता प्राप्त की है, तम के स्वभाव के

विपरीत अज्ञान या अविद्या का स्वभाव सिद्ध नहीं किया जा सकता। अन्धकार का स्वभाव ही है कि यह जिस कमरे के आश्रित रहता है उसी को आच्छन्न करता है, उसी को विषय बनाता है। ऐसा कभी नहीं देखा जाता कि अन्धकार दूसरे कमरे में विद्यमान हो और उसका विषय या उससे आवृत्त दूसरा कमरा हो। अविद्या भी तमोर्हण मानी जाती है। अतः इस प्रकार का अनुमान प्रयोग किया जा सकता है कि 'अविद्या अभिन्न-विषयाश्रया तमस्वात् अन्धकारवत्' अर्थात् अन्धकार और अविद्या दोनों में एक धर्म है, एक धर्म समान स्वभाव से ध्याप्त रहता है। समान स्वभावता का अर्थ यह नहीं कि जिस प्रकार अन्धकार जग्य है वैसे अविद्या भी जग्य हो जाएगी। जग्यतादि धर्मों को वस्तु का स्वभाव नहीं माना जाता, वह कारणनिरूपित औपाधिक धर्ममात्र होता है। अन्धकार भी वेदाश्रित-सिद्धान्त में अविद्या का कार्य माना जाता है^{२६३} क्योंकि तम और उसकी कारणभूत अविद्या का एक ही तमस् शब्द में निर्देश श्रुतियों ने किया है। जैसे 'तम आसीत् तमसा गूढमग्रेऽप्रकेतम्'^{२६४} आदि श्रुतियों ने तमम् शब्द का प्रयोग उस मर्गाष्ट-कालीन मूल कारणभूत अविद्या के लिए किया है। लोक में तेज के आवरकतत्त्व भी अन्धकार कहा जाता है, अविद्या भी आवरक होने है। इसलिए उसे भी मवृत्ति, आवृत्ति आवरण आदि शब्दों से अभिहित किया जाता है।

जीव-ब्रह्म-भेद की कल्पना भी वाचस्पति मिश्र को समीचीन नहीं है। जीवाश्रिता-विद्या का खण्डन करने के लिए जीव-ब्रह्म-भेद का भी खण्डन वास्तविककार ने किया है— 'एतेन जीवब्रह्मविभागेकल्पनात् भेदसमर्थनमपि प्रत्याख्यातम्'^{२६५} अर्थात् जीव और ब्रह्म का भेद स्वरूपतः सम्भव नहीं क्योंकि चैतन्यधन वस्तु एक है, जीव और ब्रह्म का भेद उसमें किसी प्रकार का नहीं। यदि अविद्या के आश्रय को जीव व अविद्या के विषय को ब्रह्म कहकर उनका भेद किया जाए तो अन्योभ्याश्रय दोष प्रसक्त होता है क्योंकि जीव-ब्रह्म का भेद सिद्ध होने पर आश्रय और विषय के भेद की सिद्धि होगी और इस सिद्धि के हो जाने पर जीव-ब्रह्म का भेद सिद्ध होगा। यदि कहा जाए कि अनादि भेद के आधार पर जीव-ब्रह्म का भेद माना जाता है तो वैसा नहीं कह सकते क्योंकि बिना प्रमाण के अश्वपरम्परा का अनुसरण उचित नहीं होता।

दूसरी जिज्ञासा यहाँ यह भी होती है कि आप जीव किसे मानते हैं? चैतन्यमात्र को आप जीव नहीं मानते, यदि मानें तो हमारा व आपका कोई विवाद नहीं रह जाता क्योंकि अविद्या का आश्रय वही चैतन्यमात्र और वही विषय सिद्ध हो जाने पर मंलप-गारीरककार का मत आ जाता है,^{२६६} आपका विषय और आश्रय का भेद नहीं रह जाता। अविद्याश्रय चैतन को जीव मानने पर आत्माश्रयादि दोष प्राप्त होते हैं क्योंकि अविद्या के आश्रय (जीव) को अविद्या का आश्रय मानने पर अविद्या को भी अविद्या का आश्रय मानना पड़ता है, इसी का नाम आत्माश्रय दोष है। अन्तःकरणविनिष्ठ चैतन को जीव मानने पर अन्तःकरण की सत्ता अविद्या की स्थिति के पूर्व सम्भव नहीं हो सकती, क्योंकि अन्तःकरण अविद्या का कार्य माना जाता है। कारण की स्थिति के पूर्व कार्य की सत्ता नहीं मानी जा सकती तथा गृधृप्लिकाल में अन्तःकरण का अभाव होने के कारण जीव का भी अभाव मानना पड़ेगा।

वाचस्पति मिथ की आलोचना करते समय वाक्तिकार स्वयं की सर्वज्ञात्म भूमि की भूमिका में प्रस्तुत कर रहे हैं जिनका सिद्धान्त है कि अविद्या का आश्रय और विषय एक ही ब्रह्म है।^{१६५} किन्तु इस पक्ष की अपेक्षा वाचस्पति मिथ का मत लौकिक व्यवहार एवं प्रतिकर्मव्यवस्था के निर्वहण में अधिक सबल प्रतीत होता है। माया अविद्या की लौकिक निदर्शनस्थली ऐन्द्रजालिक का इन्द्रजाल माना जाता है। वहाँ देखा जाता है कि अज्ञान का खेल जो विविध रूपों में दर्शकों के समक्ष आता है, वह अज्ञान किसका है? ऐन्द्रजालिक या जादूगर का अज्ञान नहीं कहा जा सकता क्योंकि उसे वास्तविकता का ज्ञान है, अज्ञान नहीं। ऐन्द्रजालिक ईश्वर की भूमिका में, दर्शक जीव की भूमिका में दिखाए जाते हैं। ईश्वर का अज्ञानी नहीं कहा जा सकता क्योंकि उसके लिए ध्रुवि ने 'य सर्वज्ञ सर्वविद्' (मु० १।१।६) कहा है अर्थात् उसे किसी वस्तु का भी अज्ञान नहीं होता। दर्शक अवश्य ही अज्ञानान्धकार में अपने को अनुभव करते हैं और ऐन्द्रजालिक भी उन्हें सभी तक अपने खेल दिखाया करता है जब तक कि वह उन्हें अनभिज्ञ या अज्ञानी समझना है। एक जादूगर दूसरे जादूगर को खेल दिखाना पसन्द नहीं करता। क्योंकि वह जानता है कि वह अज्ञानी नहीं। दर्शकों को भी सभी तक मायारचित हस्ती, अश्व आदि आश्चर्य में डालने हैं जब तक कि उन्हें वास्तविकता का बोध नही। वस्तुस्थिति का बोध हो जाने पर उन्हें यह अनुभव स्वयं होता है कि पहले यह तथ्य हमारी दृष्टि से ओझल था। इस दृष्टान्त को सर्वपक्षारीरककार के मतानुकूल घटाना सम्भव नहीं। उनके अनुसार अज्ञान भी ऐन्द्रजालिक में और अज्ञान का विषय भी ऐन्द्रजालिक ही सिद्ध होता है जो कि सर्वथा अनुभवविच्छेद, लौकप्रसिद्धिविच्छेद एवं व्यवहार-विच्छेद है। इस दृष्टान्त के आधार पर अज्ञान की आश्रयणा जीव में ही सिद्ध होती है, ईश्वर या ब्रह्म में नहीं। प्रत्यक्षादि प्रमाणों में भी यही प्रमाणित होता है 'अहमज्ज' मैं अज्ञानी हूँ, 'न किंचिद् अवेदिम' मुझे कुछ भी ज्ञान नहीं रहा। भगवान् कृष्ण साक्षात् ईश्वर के अवतार माने जाते हैं और अर्जुन को जीव की भूमिका में समझा जाता है। भगवान् कृष्ण कहते हैं—

कश्चिदेतच्छ्रुतं पार्य स्वयंकारेण चेतसा ।

कश्चिदज्ञानसंमोहं प्रनष्टस्ते घनजय ॥^{१६६}

अर्थात् हे अर्जुन क्या तुमने हमारा उपदेश सुना? और एकाग्रचित्त से यदि सुना तो क्या सुन्तारा अज्ञान नष्ट हो गया? अर्जुन भगवान् की उत्तर देता है—

नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा स्वप्नप्रसादान्मयाच्युत ।

स्थितोऽस्मि गतसन्देहः करिष्ये वचनं तव ॥^{१६७}

अर्थात् भगवान् मेरा मोह नष्ट हो गया। मैंने अपना सविदुग्मेय प्राप्त कर लिया है। हे अच्युत! यह सब कुछ जानकी कृपा से हुआ। अब मैं कर्त्तव्य-मय पर सुदृढ़ रूप में अवस्थित हो गया। मेरे सभी सन्देह दूर हो गए। अब मैं आपको आज्ञा का पूर्णतया पालन करूँगा। सर्वपक्षारीरककार के अनुसार कृष्ण में अर्जुन को पृथना चाहिए था कि आपका अज्ञान नष्ट हुआ? और कृष्ण को यह उत्तर देना चाहिए था कि हाँ! मेरा

अज्ञान नष्ट हो गया। किन्तु सर्वज्ञात्ममुनि का मत मानने पर महाभारत के एक महत्त्वपूर्ण रहस्य, गीतोपदेश का कितना अनर्थ, कौनो असंगति, कितनी असंगतिताकारता होती। सर्वज्ञात्ममुनि के मत में इसे किसी प्रकार तिरोहित नहीं किया जा सकता।

न तु मां शक्यते द्रष्टुमनेनैव स्वचक्षुषा ।

दिव्य ददामि ते चक्षुः पश्य ये योगमेश्वरम् ॥^{२६६}

‘अर्जुन ! तुम अपने इन अज्ञानावन चक्षुओं से मुझे नहीं देख सकते। मैं तुम्हें दिव्य चक्षु देता हूँ जिससे मेरा रहस्यमय विश्व देख सको।’ यहाँ पर भी अर्जुन को दिव्य चक्षु की अपेक्षा है, ईश्वर की नहीं। इसी प्रकार—

मूढोऽयं नाभिजानाति लोको भामजमध्यमम् ॥

वेदाहं समतीतानि वर्तमानानि चार्जुनः ।

भविष्याणि च भूतानि मां तु वेद न कश्चन ॥^{२६७}

इन वाक्यों से भी यही प्रतीत होता है कि जीव को ही अज्ञान होता है।

“अज्ञानेनावृतं ज्ञानं तेन भूतमिह जगत्तथः ॥”^{२६८}

इस वाक्य में भगवान् ने अत्यन्त स्पष्ट कर दिया है कि जन्तु जीवों का अज्ञान हुआ करता है।

“अज्ञादज्ञाश्चदधानश्च संज्ञायात्मा विनश्यति ॥”^{२६९}

इस वाक्य में अज्ञान को जीव के विनाश का हेतु माना गया है।

आचार्य शंकर ने माया और अविद्या के स्वरूप पर प्रकाश डालते हुए कहा है—
‘अविद्यावत्त्वेनैव जीवस्य भवंः सव्यवहारः सततो वर्तते’^{२७०} तथा ‘मत्स्यानृतं मिथुनीवृत्त्य’
‘अहमिवम्’ ‘ममेवम्’ इति त्वमस्मिन्ऽप्य लोकाव्यवहारः ।’^{२७१} इन वाक्यों में भी वही प्रतीत होता है कि अज्ञान का आधार जीव है। सबसे बड़ी बात तो यह है कि ‘अघातो ब्रह्म-जिज्ञासा’ (१।१।१) इस सूत्र के द्वारा प्रतिपादित जिज्ञासा का अधिष्ठात्री पौन माना गया है। इस प्रश्न का उत्तर आचार्य शंकर ने दिया है विवेकवैराग्यपदमम्यति आदि साधनों से युक्त जीव, जिसे अज्ञान है, उसे ही जिज्ञासा उत्पन्न होती है और वही ज्ञान प्राप्ति किया करता है। यदि जीव अज्ञान का आधार नहीं, तब जीव-ब्रह्म-विचार जैसे महत्त्वपूर्ण मुद्दों का यथार्थान कोन संश्लेष ? क्या ब्रह्म बनेगा ? कर्मकाण्ड के लिए अधिकारी जीव ही माना गया है और वह जीव, जो अज्ञानी है। ब्रह्मचर्य, गृहस्थ और वानप्रस्थ तीनों आश्रमों के नियमों के अनुसार अज्ञानी जीव का माना गया है और ज्ञानी के ‘त्यागेन-केनामृतत्वमानशुः’ के अनुसार निवृत्तिमार्ग का अधिनार प्रदान किया गया है। अज्ञानी जीव विश्व के प्रवृत्तिमार्ग का एकमात्र संचालक माना जाता है। इस प्रकार श्रुतियों, स्मृतियों और लौकिक प्रमाणों के आधार पर जीव ही अज्ञान का आधार प्रतीत होता है, दूसरा नहीं। ब्रह्म ही शुक्लकृष्णपक्ष वा युगपत् आधार्य कैसे बन सकता है ? जब शुक्ल पक्ष के चन्द्र की चारुचन्द्रिका पृथ्वी के विस्तृत प्रागण में फैली हो उसी समय धीरे

अमान्यकार वही अपना साम्राज्य स्थापित कर ले, यह कदापि कथमपि सम्भव नहीं। एक ब्रह्म में किसी प्रकार का दैशिक और कालिक भेद नहीं किया जा सकता कारण कि वह परिच्छेदव्य से रहित माना जाता है। पृथ्वी के एक भाग पर प्रवास और भागान्तर पर अन्धकार माना जा सकता है कि तु निर्विभाग ब्रह्म पर यह सम्भव नहीं। औपाधिक भेद कल्पना करने पर जीवभाव आ जाता है। अज्ञानावयता और जीवरूपता के अन्वयोन्याय का परिहार बहुत पहले शंकर ने यह कहकर कर दिया है कि यह लोक-व्यवहार नैसर्गिक है।

माराश यह है कि प्रतिशिक्षियों के प्रबल प्रहारों का प्रतिरोध करने में पूर्णतया कोई भी पक्ष सक्षम नहीं है कि-तु वाचस्पत्यश्रय पञ्चान्तर की अपेक्षा अधिकयुक्तियुक्त एव वादियों के अधिक-से-अधिक वाद प्रकारों के सघर्ष में सफल और सुरक्षित माना जाता है।

सन्दर्भ

१ 'तोड़ दो क्षितिज का पर्दा,
देख लूँ उस ओर क्या है।' —हिन्दी कवयित्री, महादेवी वर्मा।

२ जिज्ञासा मनुष्य की स्वाभाविक प्रवृत्ति है, इसीलिए शास्त्र अपने प्रतिपाद्य विषय के प्रति जिज्ञासा को प्रथम प्रस्तुत करता है, यथा—

(क) 'अथातो धर्मजिज्ञासा' —मी० सू० १।१।१

(ख) 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' —ब्र० सू० १।१।१

(ग) 'दुःखत्रयाभिधाता जिज्ञासा तदपघातके हेतुः।' —साध्यकारिका, १

३ 'लोकापत' शब्द का अर्थ है लोक में आपत (व्याप्त)। ३० विद्वत्तोपिणी सायनलक्ष-
कौमुदी व्याख्या, पृ० ६०, गुरुमण्डलाधम, हरिद्वार छस्करण, सम्बत् १९८७।
इस शब्द की व्याख्या करने हुए माधवाचार्य कहते हैं—

“प्रायेण सर्वप्राणिनस्तावत्-

यावज्जीव मुख जीवेन्नास्ति मृत्योरयोधर ।

भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कृत ॥

इति लोकापतमम् अनुत्पन्ना नैतिकामशास्त्रानुसारेण अर्थकामी एव पुरुषार्थी
मन्यमाना, पारलौकिकमर्थम् अपह्नुवाना, चार्वाकमतमनुवर्तमाना एवानुपपन्ते।
अतएव तस्य चार्वाकमतस्य 'लोकापतम्' इत्यन्वयम् अपर नामघेयम्।”

—सर्वदर्शन० १, पृ० ३, चौखम्बा मस्करण, सन् १९६४

४. कुछ लोगों के अनुसार चार्वाक इस भौतिकवाद के सस्थापक श्रुति का नाम था,
इसीलिए इसे चार्वाक मत कहते हैं। कुछ के अनुसार चाक्=मुन्दर, वाक्=वाणी
(येनकेन प्रकारेण अधिकतम सुख भोगने का मन्देश) प्रस्तुत करने के कारण इसे
चार्वाक मत कहा जाता है।—२० 'An Introduction to Indian Philosophy'
—S Chatterjee & D Datta, 1948

५. तच्चैतन्यविशिष्टदेह एवात्मा । देहातिरिक्ते आत्मनि प्रमाणाभावात् ।

—सर्वदर्शन०, पृ० ४, चौख० संस्क० १६६४

६. भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः ?

—वही, पृ० ३

७. यस्या द्यूतप्रलापमात्रत्वेन ।

—वही, पृ० ७

८. प्रत्यक्षप्रमाणवादितया अनुमानादेः अनङ्गीकारेण प्रामाण्याभावात् ।

—वही, पृ० ४

९. यथा—'नानुमानं प्रमाणमिति वदता लोकायतिकेनाऽप्रतिपन्नः संदिग्धो विपर्यस्तो वा पुरुषः कथं प्रतिपद्येत, न च पुरुषान्तरगता अज्ञानमन्देह विपर्ययाः शक्याः' इत्यादि पंक्तियाँ, सांख्यतत्त्वोमुदो ५, पृ० ६०

—गुरुरमण्डिताश्रम हरिद्वार संस्करण, संवत् १९८७

१०. भामती, ३।३।५४, पृ० ८३३-५४

११. "अत्र चत्वारि भूतानि भूमिधार्यनलानिनाः ।

चतुर्भ्यः खलु भूतेभ्यश्चैतन्यमुपजायते ॥

किण्वाविभ्यः समैतेभ्यो द्रव्येभ्यो मदणक्तिवत् ।

अहं स्पूलः कृणोऽस्मीति सामानाधिकरण्यतः ॥"

—सर्वदर्शन०, चार्वाकदर्शनप्रकरण, पृ० १०, चौ० सं० सी०

(हिन्दी संस्करण), १६६४ ई०

१२. आचार्य गौडपाद ने वीद्वाँ के वाह्यार्थवाद एवं विज्ञानवाद का खण्डन इस प्रकार किया है—

"प्रज्ञप्तेः मन्निमित्तत्वमिष्यते युक्तिदर्शनात् ।

निमित्तस्यानिमित्तत्वमिष्यते भूतदर्शनात् ॥

चित्तं न संस्पृशत्यर्थं नार्थाभासं तथैव च ।

अभूतो हि यतश्चार्थो नार्थाभासस्ततः पृथक् ॥

निमित्तं न सदा चित्तं संस्पृशत्यध्वमु त्रिषु ।

अनिमित्तो विपर्यासः कथं तस्य भविष्यति ॥

तस्मान्न जायते चित्तं चित्तदृश्यं न जायते ।

तस्य पश्यन्ति वे जातिं वे वै पश्यन्ति ते पदम् ॥"

—गौडपादकारिका, ४।२५-२८, माण्डूक्यो०

किन्तु वीद्वाँ की ब्यूह रचना इतनी मुद्दुद वी कि डम प्रकार छोटे-छोटे व विरल-मंज्यक आक्रमणों में उन्हें कोई विशिष्ट व दीर्घस्याखी शक्ति नहीं पहुँच सकी ।

१३. भा० भा० प्र० सू० २।२।१८

१४. वही, २।२।३२

१५. नागार्जुन, माध्यमिककारिका, १।१७

१६. विवेकचूड़ामणि, श्लोक मंज्या १११

१७. (अ) "....विधीन विच्छिन्नमूल माहायानिकबीदमाश्रितं मायावादं व्याधर्णयन्तो

लोकान् व्यामोहयन्ति ।”

—भास्करभाष्य, ब्र० सू० १।४।२५

(व) “ये तु बौद्धमनावलम्बिनो मायावादिनस्तेऽप्येतेन मायेन सूत्रकारेणैव निरस्ता वेदितव्याः ।”

—भास्करभाष्य, ब्र० सू० २।२।२६

१८ “न्यायकणिका” और “ब्रह्मतत्त्वसमीक्षा” में आचार्य वाचस्पति बौद्धों के क्षणभंग-वाद का खण्डन कर चुके थे, जैसा कि स्वयं उन्होंने “भामती” में कहा है—“तन्मान् काल्पनिकादेव स्वलक्षणोपादानाद् बीजजातीयान् तथा विषयैवाकुरजानीयस्यो-त्पत्तिनियम आस्येव । अन्यथा कार्यहेतुकानुमानोन्वयेदप्रसज । दिङ्मानमत्रभूविष्ठम् । प्राचक्ष्नु ब्रह्मतत्त्वसमीक्षान्यायकणिकयो कृत इति नेह प्रत्ययत विस्तरमयात् ।”

—भामती पृ० ५४१, २।२।२६

“न्यायवार्तिकतात्पर्य टीका” में श्री उद्योतकर के टीकाकार के रूप में बौद्धों की प्रमाण-मीमांसा पर प्रहार कर चुके थे (ब्र० न्या० वा० टीका पृ० ४५, न्या० सू० १।१।१, पृ० १८०, न्या० सू० १।१।५, पृ० २०४-५, न्या० सू० १।१।६) क्षणभंग-वाद की भी आलोचना इस टीका में उन्होंने की है (ब्र० न्या० वा० टी० पृ० ५६२-६३, न्या० सू० ४।१।१८) ।

१९ “आदावन्ते च यन्नास्ति वर्तमानेऽपि तत्तथा ।

द्वितर्यै तद्वशां सन्तोऽप्यितथा इव लक्षिणा ॥

सप्रयोजनता तेषां स्वप्न विप्रतिपद्यते ।

तस्मादाद्यन्तवत्त्वेन मिथ्यैव छलु त स्मृता ॥

—गौडपादकारिका ४।३१-३२, माण्डूक्यो०

२० यद्यपि सर्वत्र आलोच्य विषयो के आलोचक वाचस्पति मिथ्य ही हैं, किन्तु उन्होंने उक्त रीतिरवादियों की भूमिका के आवरण में ही आलोचना की है

२१ “प्रपचस्य पुनरप्यन्तासतो निरस्तसमस्तमामर्थस्य-----” इत्यादि

—भामती, ब्रह्मासभाष्य, पृ० २२

२२ शून्यवादपक्षेण सर्वत्रमाणप्रतिविद्ध इति तन्निराकरणाय नादर क्रियते ।

—शा० भा० ब्र० सू० २।२।३१

२३ लङ्कावतारसूत्र २।१३४-१३५, पृ० ३१-३२

—मिथिला विद्यापीठ संस्करण, १९६३

२४ बिना प्रमाण परवन्न शून्य स्वपक्षसिद्धे पदमशुभीत ।

कुप्यत् कृतान्त स्पृशने प्रमाण—महो सुदृष्ट त्वदमर्थदृष्टम् ॥

—न्यायवाचस्पती, पृ० १२५, श्लोक १५, बम्बई संस्कृत एवं प्राकृतसीरिज, न०

LXXXIII, १९३३

२५ प्र० वा० २।२०६, बौद्धभारती संस्करण, १९६८ ।

नोट—सर्वदर्शनसंग्रह में उक्त कारिका को लङ्कावतारसूत्र में उद्धृत बतलाया है, किन्तु ‘लङ्कावतारसूत्र’ के मिथिलाविद्यापीठ संस्करण में यह कारिका उपलब्ध नहीं

होती; हाँ, इसी भाव को व्यक्त करने वाली एक अन्य कारिका वहाँ अवश्य है—
बुद्ध्या विवेच्यमानानां स्वभावो नावधार्यते ।
तस्मादनमिताप्यास्ते निःस्वभावाश्च देशिताः ॥

—संका० २।१७३, १०।१६७

२६. भामती पृ० ५५७, २।२।३१

२७. अपि चारोपितं निषेधनीयम् । आरोपञ्च तत्त्वाधिष्ठानो दृष्टो यथा शुक्तिकादिपु
रजतादेः । ‘‘युक्तमुत्पञ्चामः ।

—भामती पृ० ५५८, २।२।३१

२८. ‘इतरेतरप्रत्ययत्वादिति चेन्नोत्पत्तिमात्रनिमित्तत्वात्’ । —शं० सू० २।२।१६

२९. शंकरभाष्य, २।२।१६

३०. भामती, २।२।१६, पृ० ५२५-२६

३१. वही, २।२।१६, पृ० ५२८-३१

३२. ‘प्रतिसंख्याप्रतिसंख्याननिरोधाप्राप्तिरविच्छेदात्’ —शं० सू० २।२।२२

३३. ‘प्रतिसंख्याप्रतिसंख्याननिरोधयोः प्राप्तिः, असम्भव इत्यर्थः

—शंकरभाष्य २।२।२२, पृ० ५३३

३४. ‘बुद्धिपूर्वकः किल विनाशो भावानां प्रतिसंख्याननिरोधो नाम भाष्यते,

तद्विपरीतोऽप्रतिसंख्याननिरोधः’ ।

—शंकरभाष्य, २।२।२२, पृ० ५३३

३५. साक्षवाज्जालवा धर्माः, संस्कृता मार्गवर्जिताः ।

साक्षवा आक्षवास्तेषु यस्मात् समनुजेरते ॥

अनाक्षवा मार्गसत्यं, त्रिविधं चाप्यसंस्कृतम् ।

आकाशं द्वौ निरोधौ च तत्राऽऽकाशमनावृतिः ॥

प्रतिसंख्याननिरोधो यो विसंयोगः पृथक्-पृथक् ।

उत्पादाज्यन्यत विघ्नोऽज्यो निरोधोऽप्रतिनिरूप्यया ॥

—अभिधर्मकोश, १।४, ५, ६, काशीविद्यापीठ संस्करण, सं० १६८८

३६. “प्रतिसंख्या हि प्रज्ञा, तथा हेतुभूतयाज्यं निरोधो भवतीति प्रतिसंख्याननिरोधः”

—राहुल सांकृत्यायन, अभिधर्मकोशटीका, १।६

—काशीविद्यापीठ संस्करण, सं० १६८८

३७. “Pratīsaṃkhyānirōdha is another name for nirvāṇa”

—S. Yamakami, Systems of Buddhist Thought, P. 112.

३८. “Pratīsaṃkhyānirōdha is the dharma par excellence among all dharmas, the highest of all things, the noblest of all reasons, the greatest of all achievements. And therefore, is the title anuttaram or supreme. But what is the abode of this supreme dharma, Nirvāṇa or Pratīsaṃkhyānirōdha? Is it within or outside the universe?”

The answer to this question is given in the Abhidharma--

Mahāvibhāṣāśāstra —“Pratīsamkhyānīrodha is neither quite the same as the skandhas nor quite different from them, but its nature is different from the defiled skandhas (Sarvadharmas)”

—S Yamakani “Systems of Buddhist Thought” p 166

३६ आकरभाष्य, २।२।२२, पृ० ५३३

४०. भामती, २।२।२२, पृ० ५३३—“भावप्रतीपा सत्या बुद्धि प्रतिसत्त्वा, तथा निरोध प्रतिसत्त्वानिरोध । सन्तमिममसन्त करोमीत्येवमाकारता च बुद्धे भावप्रतीपत्वम् ।”

४१ न तावत् सन्तानस्य निरोध सम्पत्तिः । हेतुफलभावेन हि व्यवस्थिता सन्तानिन एवोदयव्ययघमणि न सन्तान । तत्र योऽभावन्त्य भवतानी, यन्निरोधात् सन्तानो-च्छेदेन भवितव्य, स वि फल किंचिदारभते न वा । ” इत्यादि पक्षिणी ।

—भामती, २।२।२२, पृ० ५३३

४२. “अनुभवमुत्पत्तिमनुत्पद्यमान स्मरणमेवानुस्मृति । सा चोत्पत्त्येककर्मका सती सम्भवति, पुरुषान्तरोपमन्विष्यविषये पुरुषान्तरस्य स्मृत्यदर्शनात् । कथं ह्यहमदोक्षा-निद पश्यामीति च पूर्वोत्तरदर्शयैकस्मिन्नवनि प्रत्यय स्यात् ? ..” इत्यादि पक्षिणी ।

—आकरभाष्य, २।२।२५, पृ० ५३३-३७

४३ धर्मकीर्ति, प्र० बा०, पृ० ४०४-७ भाग प्रथम, तिब्बतन संस्कृत वक्त्रं सीरिज, पटना १९३५ ।

४४. भामती, २।२।२५, पृ० ५३६-३८ ।

४५ ‘न्यायविद्’ की व्याख्या में धर्मोत्तराचार्य ने कहा है—“द्विविधो हि विषय प्रमाणस्य—ग्राह्यश्च यदाकारमुत्पद्यते, प्रापणीयश्च यमध्यवस्यति । अन्यो हि ग्राह्योऽन्यथाध्यवसेय । प्रत्यक्षस्य हि क्षण एको ग्राह्य । अध्यवसेयस्तु प्रत्यक्षबलो-त्पन्नेन निश्चयेन सन्तान एव । सन्तान एव च प्रत्यक्षस्य प्रापणीय । क्षणस्य प्रापयि-तुमशक्यत्वात् ।”

—धर्मोत्तरप्रदीप, पृ० ७१, द्वितीय भाग, तिब्बतन संस्कृत वक्त्रं सीरिज, पटना, १९३५ ।

अर्थात् प्रमाणज्ञान का विषय दो प्रकार का होता है—ग्राह्य और अध्यवसेय । ग्राह्य उम आकार को कहा जाता है जिस आकार में ज्ञान उत्पन्न होता है, तथा प्रापणीय वस्तु अध्यवसेय कहलाती है । प्रत्यक्ष प्रमाण के द्वारा एक क्षण ग्राह्य होता है तथा दूसरा क्षण अध्यवसेय अथवा प्रापणीय वस्तु के समान सन्तति का होता है ।

(ग्राह्य आकार भी दो प्रकार का होता है—धार्मात्मिक और सात्विक । धर्मोत्तराचार्य ने अध्यवसेय आकार का स्पष्टीकरण करते हुए कहा है कि वह कोई बाह्य आकार नहीं है अपितु समान सन्तति का क्षणान्तर है । विज्ञप्तिमानतावादी बाह्यवस्तु को नहीं मानता, हाँ सौमन्तिक या वैभाषिक वैसा व्यवय मान सकते हैं, जैसाकि बाणस्पति मिथ ने बाह्य विषय को अध्यवसेय माना है । किन्तु प्रकरण योगा-चार-मत-निराकरण का प्रतीक होता है । अतः सौमन्तिक की रीति का अनुसरण नहीं उचित नहीं प्रतीत होता, फिर भी एक ही तर्क से जब कई चक्षुषों का सहार हो

तो उन्हें अवश्य संगृहीत रूप में ही प्रस्तुत करना चाहिए । अतः योगाचार, सौत्रा-
न्तिक, वैशेषिक—तीनों की आलोचना वाचस्पति मिश्र ने यहाँ कर टापी है ।)

४६. "यद्युपेत द्विवधो हि विकल्पानां विषयो ग्राह्याश्चाध्यवसायश्च । तत्र स्वाकारोऽध्यव-
सायस्तु बाह्यः ।"....." इत्यादि । —भामती २।२।२५, पृ० ५३७

४७. उद्धृत भामती, २।२।२५, पृ० ५३७, मूलतः प्रमाणवातिक २।२४६

४८. "न च निषेध्यमस्पृशती प्रतीतिनिषेधं स्पष्टमहेति, तस्य तन्निरूपणाधीननिरूपण-
त्वात् । न च निषेधान्तरमेव निषेध्यम्, इतरेतराश्रयप्रसंगात् । परानपेक्षनिरूपणे तु
विधौ नायं दोषः । ततः प्रतीतावितरेतराश्रयत्वमुक्तं संक्षिप्तं संचार्य यत्परिहृतं ज्ञान-
श्रिया, तदेतत्....."

—आत्मतत्त्वविवेक, पृ० ३४७-४६, चौ० सं० सौ०, संस्करण १९२५

४९. ".....तत एव इति मंचारपरिहारो । जानश्रिया ज्ञानधनेन ज्ञानातिरिक्त-
पदार्थान्मुपगम्या ग्राह्येनेत्यर्थः ।"

—श्रीधिति, पृ० ३४६, संस्करण वही ।

५०. "यदि बाह्योऽनुभूयेत को दोषो नैव कश्चन ।
इदमेव किमुक्तं स्यात् न बाह्योऽर्थोऽनुभूयेत ॥
यदि बुद्धिस्तदाकारा साऽस्याकारविशेषिणी ।
सा बाह्यादन्यतो वेत्ति विचारमिदमहंति ॥
दर्शनोपाधिरहितस्याग्रहात्तद् ग्रहे ग्रहाद् ।
दर्शनं नीलनिर्भासं, नाऽर्थो बाह्योऽस्ति केवलम् ॥
अस्यचित् किंचिदेवाऽन्तर्वासिनायाः प्रबोधकम् ।
ततो द्विषां विनियमो न बाह्याय्यपेक्षया ॥

—धर्मकीर्ति, प्र० वा० २।३३३-३६

५१. "काममेकरूपत्वे बुद्धेरेवाभावः न तु अर्थस्य सतः सम्भवति"

—गादर भाष्य

५२. प्र०, सू० २।२।२८

५३. भामती, २।२।२८, २।२।३१

५४. "तथा बाहुः 'नहि वित्तिसर्तव तद्वेदना युक्ता, तस्याः सर्वत्राविशेषात् । तां तु
साहचर्याभाविशत् सरूपवत्तद्घटयेत्' इति ।"

—भामती, २।२।२८, पृ० ५४२

५५. "तदुक्तम्—'सहोपलम्भनियमादभेदो नीलतद्विधोः ।

भेदश्च भ्रान्तिविज्ञानं दृश्येतेन्दाविषाद्वये ॥ इति ।"

—भामती, २।२।२८, पृ० ५४४

५६. भामती, २।२।२८, पृ० ५४८, पं० ४ से पृ० ५४९, पं० ६ तक

५७. (घ) "इति प्रकाशरूपा नः स्वयं धोः सम्प्रकाशते ।

अन्योऽस्यां रूपसंश्रान्त्या प्रकाशः सन् प्रकाशते ॥

भादुर्येऽपि हि धीरन्या प्रकाश्या न तया मता ।

स्वयं प्रकाशमानार्ज्यस्तद्रूपेण प्रकाशते ॥”

—प्र० वा० २।४८१-८२

(व) “विषयस्य कस्य व्यक्तिः प्रकाशे रूपसकृमात् ।

स च प्रकाशस्तद्रूपः स्वयमेव प्रकाशने ॥”

—वही, २।४७६१

५८. भामती, २।२।२८, पृ० ५५१, पं० ३ से ५ तक

५९. भामती, २।२।२८, पृ० ५५१ से ५५५

६०. ‘अस्तिकाय’ शब्द का प्रयोग जैन विद्वान् नगभग उनी अर्थ में किया करते हैं जिस अर्थ में बौद्धों ने अपने ‘स्वच्छ’ शब्द का प्रयोग किया है। जैन-सिद्धान्त के अनुसार प्रदेशवद्भूत को व्याप्त करने वाले सहतावस्थापन्न तत्त्व सघातरूप शरीर के सादृश्य के कारण काय कहलाते हैं। उन तत्त्वों की सत्ता होने से वे ‘अस्ति’ शब्द से व्यपदिष्ट होने हैं। अस्तित्व तथा कायत्व, इन दोनों धर्मों के होने से अस्तिकाय कहलाते हैं (३० जैनदर्शनसार, पृ० १५)। इसी प्रकार बौद्धमतानुसार राक्षिकरण स्कन्ध का स्वरूप है (३० राहुमट्टन अभिधर्मकोशटीका १।२२)

६१. भामती, २।२।३३, पृ० ५५६-६०

६२. “वाक्येष्वनेकान्तयोती नम्य प्रतिविशेषणम् ।

स्थानिपानोर्ज्ययोगित्वास्तिङ्गन्तप्रतिरूपक ॥”

—उद्धृत भामती, २।२।३३, पृ० ५६१

६३. उद्धृत कल्पतरु, २।२।३३, पृ० ४६०

मूलतः —अनन्तबीर्यकृत ‘परीक्षामुख’ टीका

६४. “सदमत्त्वयो वरस्परविशदत्वेन ममुच्चयाभावविकल्पः । न च वस्तुनि विकल्पः सम्भवति । तस्मात् स्याणुर्वा पुरपो वेति ज्ञानवत् सप्तत्वपञ्चत्वनिर्धारणस्य फलस्य निर्धारयितुश्च प्रमातुस्तत्करणस्य प्रमाणस्य च तत्प्रमेयस्य च सप्तत्वपञ्चत्वस्य च सदसत्त्वसंशये साधु समर्थित तीर्थंकरत्वमवभेगात्मनः ।”

—भामती, २।२।३३, पृ० ५६२

६५. मी० सू० १।३।१

६६. सन्नर्वात्मिक १।३।७, पृ० १२८, चौ० स० सी०, १६०३

६७. ‘प्रत्यक्षवेदविहितधर्मक्रियया हि सन्नर्वादिषट्त्वव्यपदेशादपरम्पर्याप्राप्तमन्यदपि धर्म-
बुद्ध्या कुर्वन्ति तदपि स्वार्थत्वाद्यर्थरूपमेव ।

—सन्नर्वात्मिक १।३।७, पृ० १३१, चौ० स० सी०, १६०३

६८. व० सू० २।१।१२

६९. “एतेन प्रकृतेन प्रधानकारणवार्दानराकरणकारणेन शिष्टमनुव्यासप्रभृतिभिः केन-
चिदशेनापरिगृहीता येष्वादिकारणवादास्तेऽपि प्रतिषिद्धव्या व्याख्याना निराकृता
द्रष्टव्या ।”

—व० सू० शा० भा० २।१।१२, पृ० ४५१-५२

७०. “यद्वै किंच मनुस्त्वदत्तं भेषजम्”

—(तै० स० २।२।१०।२)

७१. भामती, २।१।१२, पृ० ४५२ ।

• भामती, २।२।११, पृ० ५०३

७२. "वाधेऽदृढेऽन्यसाम्यात् किं दृढेऽन्यदपि बाध्यताम् ।

क्व ममत्वं भ्रुमुक्षुणामनिर्वचनयादिनाम् ॥"

—खण्डनखण्डखात १।३३, पृ० ५००

चौ० सं० सी० १६०४, सम्पा० गंगानाथ झा

७३. 'एतेन योगः प्रयुक्तः'

—प्र० सू० २।१।३

७४. शांकरभाष्य, २।१।३, पृ० ४३८-३९

७५. भामती, २।१।३, पृ० ४३८-३९

७६. तन्त्रवार्त्तिक १।३।३, पृ० ८५, चौ० सं० सी० संस्करण, १६०३

७७. श्वेता० ६।१३

७८. भामती, २।१।३, पृ० ४३९

७९. बही, २।१।३, पृ० ४३९

८०. बही, १।१।५, पृ० १६२

८१. "सत्त्वरजस्तमसां साम्यावस्था प्रकृतिः....."

—सांख्यसूत्र १।६१, भारतीय विद्या प्रकाशन, वाराणसी; १९६६

८२. "....प्रकाशप्रवृत्तिनिमित्ताः....गुणाः"

—सांख्यकारिका १२

८३. भामती, १।१।५, पृ० १६५

८४. तैत्ति० २।१

८५. छान्दो० ६।२।३

८६. प्रश्न० ६।३

८७. "अविशेषादेः मिद्धिस्त्रैगुण्यात् तद्विपर्ययाभावात् ।

कारणगुणात्मकत्वात् कार्यस्याप्युक्तमपि सिद्धम् ॥

—सांख्यकारिका १४

८८. भामती, १।२।२१, पृ० २५७

८९. 'तस्माच्च विपर्ययात् सिद्धं साधित्वमस्य पुरुषस्य ।

कैवल्यं माध्यस्थ्यं प्रदूतत्वमकर्तृभावश्च ॥'

—सांख्यकारिका १६

९०. 'सर्वं प्रत्युपभोगं यस्मात् पुण्यस्य साधयति बुद्धिः ।'

—सांख्यकारिका ३७

९१. सू० सू० २।३।३३

९२. मी० सू०, ३।७।१८

९३. भामती, २।३।३३

९४. प्र० सू० ३।२।४०

९५. ब्रह्मसूत्रों के रचयिता को महर्षि वेदव्यास तथा बादरायण—इन दोनों नामों से अभिहित किया जाता है ।

द्र०—(?) 'भारतीय दर्शन—न्यायवैशेषिक, पृ० ८०, घर्मेन्द्रनाथ शास्त्री, प्रथम संस्करण ।

(२) 'वेदान्तदर्शन' की भूमिका, प्र० ६-७, गीताप्रेस संस्करण, सं० २०२७

(३) 'ब्रह्मसूत्रशांकर भाष्यम्' की सरयूप्रयाद उपाध्याय कृत भूमिका,

पृ० ४, भारतीय विद्याप्रकाशन, वाराणसी।

(४) 'सर्वदर्शन', पृ० ७५२, चौखम्बा संस्करण, १९६४।

(५) An Introduction to Indian Philosophy, pp 379, 411,

(६) 'भामती' प्रारम्भिक श्लोक मध्या ४

६६ "पूर्वा तु वादरायणो हेतुव्यपदेशात्" —ब० सू० ३।२।४१

६७ को० ब्रा० ३।८

६८ गीता ७।२१-२२

६९ शाकरभाष्य, ३।२।४१

१०० "दृष्टानुसारिणो हि कल्पना युक्ता नान्यथा। न हि जानु मूर्तिषष्ठादय कुम्भ-
काराद्यनधिष्ठिता कुम्भाद्यारम्भाय विभवन्तो दृष्टा। न च विद्युत्पवनादिभिर-
प्रयत्नपूर्वैर् व्यभिचार, तस्मादचेतन कर्म वा श्रुतं वा न चेतनानधिष्ठित
स्वतन्त्र स्वकार्ये प्रवर्तितुमुत्सहते।" —भामती, ३।२।४१, पृ० ७३१-३२

१०१ "भीषास्माद् वात पवने, भीषोदेति मूर्त्ये
भीषास्मादग्निश्चैद्रश्च मृत्युर्धावति पचम ॥ —तैत्ति० २।८।१

१०२ ब० सू० तथा शाकरभाष्य, १।२।२६-२७

१०३ अनापरे प्रत्यर्वातपठने—यद्यपि साम्प्रप्रमाणक ब्रह्म, तथापि प्रतिपत्तिविधि-
विषयतयैव शास्त्रेण ब्रह्म समर्थते। तस्मात् प्रतिपत्तिविधिविषयतयैव शास्त्र-
प्रमाणक ब्रह्माभ्युपगन्तव्यमिति।

—शाकरभाष्य, ब० सू० १।१।४, पृ० १०८-११३

१०४ अनाभिधीयते—न, कर्म-ब्रह्मविद्याफलयो र्वैलक्षण्यात्। -

—शाकरभाष्य, ब० सू० १।१।४, पृ० ११३

१०५ भामती, १।१।४, पृ० १०८-९

● 'प्रवृत्ति र्वा निवृत्ति र्वा नित्येन कृतकेन वा
पुनरा येनोपदिश्येन तच्छास्त्रमभिधीयते ॥' —उद्धृत भामती, पृ० १०९
—भूलत श्लोकवाचिक, ५।४

१०६ प्रकृत रामानुज श्रीभाष्यकार तथा विशिष्टाद्वैतवाद के सर्वकः रामानुज से निम्न
ये। ये हैदराबाद मे गोदावरी नदी के तट पर स्थित धर्मपुरी नामक स्थान के
निवासी थे। इनकी भी आस्था रामानुज के विशिष्टाद्वैतवाद मे थी तथा इन्होंने
बैकटाद्रिगुरु से श्रीभाष्य पढ़ा था।

—ड० 'तन्त्ररहस्य' पृ० ७३, गायकवाड ओरियण्टल सीरिज न० २४

१०७ न्यायरत्नमाला (धर्मसाराधिमिश्रविरचित नायकरत्नव्याख्या), पृ० १, गायकवाड
ओरियण्टल सीरिज न० एल २५, ओरियण्टल इन्स्टीट्यूट, १९३७।

१०८ भामती, १।१।४, पृ० १३१

१०९ वही

११०. भी० सू० १।२।७

१११ "स्यादेतन्—यदि विधिविरहेऽपि वेदान्तानां प्रामाण्यं हन्त तर्हि 'सोऽरोदीन्'

इत्यादीनामप्यस्तु स्वतन्त्राणामेवोपेक्षणीयार्थानां प्रामाण्यम् ।.....नत्वेवं वेदान्तेषु पुरुषाद्यपेक्षा, तदर्थविममादेवानपेक्षात्परपुरुषार्थलाभादित्युक्तम् ।”

—भामती, १।१।४, पृ० १०७-१०८

११२. “अतश्च वेदान्तानामप्यात्मा ज्ञातव्य इत्युपनिरावृत्तये सामान्नातेन विधिनैक-
वाक्यतामाश्रित्य कार्यपरत्वमेव वर्णनीयम् ।”

—जातिकनायमिश्र—“प्रकरणपंचिका”, पृ० ६३, विद्याविलास यन्त्रालय,
काशी, नन् १९०४

११३. भामती, १।१।४, पृ० ११४

११४. “अयमभिमन्त्रिः—वाचकशब्दप्रभवत्वं हि.....” इत्यादि पंक्तिर्मां,

—भामती, १।३।२८, पृ० ३२२-२३

११५. “गकारोकारविमर्जनीया इति भगवानुपवर्णः । श्रोत्रग्राह्येर्ज्ये लोके शब्दशब्दः
प्रसिद्धः । ते च श्रोत्रग्राह्याः । “यद्येवमर्थप्रत्ययो नोपपद्यते । यद्यम् । एकाक्षर-
विज्ञानेर्ज्यो नोपलभ्यते । न चाक्षरव्यतिरिक्तोर्ज्यः कश्चिदस्ति समुदायो नाम ।
यतोर्ज्यप्रतिपत्तिः स्यात् । यदा गकारो न तदोकारविमर्जनीयो । यदोकारविमर्-
जनीयो न तदा गकारः । अतो गकारादिव्यतिरिक्तोर्ज्यो योऽव्योऽस्ति यतोर्ज्यप्रति-
पत्तिः स्यात् । अन्तर्हिते शब्दे स्मरणादर्थप्रतिपत्तिश्चेन्न । स्मृतेरपि क्षणिकत्वा-
धरस्तुल्यता” पूर्ववर्णजनितसंस्कारस्तर्हितोर्ज्यो वर्णः प्रत्यायक इत्यदोषः ।”

—जावरभाष्य, १।१।१, पृ० ४५-४६, आनन्दाश्रम संस्करण

११६. उद्धृत भामती, १।३।२८, पृ० ३३०

मूलतः श्लो० वा०, सूत्र ५, स्फोटवाद, श्लोक संख्या ६६, पृ० ५२७

११७. (अ) “स्वतो ह्रस्वादिभेदस्तु नित्यवादे निरूप्यते ।

मयंदा यस्य सद्भावः स कथं भाविकः स्वयम् ॥”

—श्लो० वा० सूत्र ५, श्लोक ५०, पृ० ५२२

(ब) “ननु दीर्घानित्यत्वादित्यो वाचको भवेत् ।

आनुपूर्वीवदेवाज्य परिहारो भविष्यति ॥

—श्लो० वा० सूत्र ५, श्लोक ५५, पृ० ५२२,

११८. उद्धृत भास्करभाष्य, १।३।२८, पृ० ३२२

मूलतः “अनादिनिधना नित्या वागुत्पृष्टा स्वयंभुवा ।

विवर्ततर्ज्यभावेन प्रक्रिया जगतो यतः ॥”

—वाक्यपदीय, ब्रह्मकाण्ड १

११९. भारतीय इतिहास में भास्कर नाम के एकाधिक महत्त्वपूर्ण व्यक्ति हुए हैं किन्तु
ब्रह्मसूत्रों के भाष्यकार भास्कर भट्टभास्कर के नाम से अभिहित किये जाते हैं ।

—द्र० पं० विन्ध्येश्वरीप्रसाद लिखित भास्कर-भाष्य-भूमिका

१२०. यद्यपि इनके नाम के विषय में विद्वानों में भर्त्तक्य नहीं है किन्तु, क्योंकि इन्होंने
शांकर मत का खण्डन किया है तथा वाचस्पति मिश्र ने इनके खण्डन का परि-
हार किया है, अतः इन्हें शंकर (७८८ से ८२० ई०) तथा वाचस्पति मिश्र

(८४१ ई०) के मध्य स्थित किया जाना समीचीन प्रतीत होता है ।

१२१ "सूत्राभिप्रायमवृत्त्या स्वाभिप्रायप्रकाशनात् ।

व्याख्यानं यैरिदं शास्त्रं व्याख्येयं तन्निवृत्तये ॥"

—भास्करभाष्य, प्रारम्भिक श्लोक

१२२ ब्र० सू० १।१।१

१२३ 'तत्राय' शब्द आनन्तर्यार्थं परिगृह्यते नाधिकारार्थं

—ब्रह्मसूत्र शास्करभाष्य, सूत्र १।१।१, पृ० ४७

१२४ "नित्यानित्यवस्तुविवेक, इहामुनार्यभोगविराग, शमदमादिसाधनसम्पत् मुमुक्षु-
त्वञ्च तस्मात् अवशब्देन यथोक्तसम्पत्पानन्तर्यमुपदिश्यते ।"

—ब्रह्मसूत्र १।१।१, शास्करभाष्य, पृ० ७२-७३

१२५ "अत्र वूम । यत् भावदुक्ता घर्मेजिज्ञासाया प्रागपि ब्रह्मजिज्ञासोपपत्तेरिति । तद-
युक्तम् । अत्र हि ज्ञानकर्मममुच्चयान्मोक्षप्राप्ति सूत्रकारस्याभिप्रेता । तथा च
वदन्ति 'सर्वपिप्सा च यज्ञादिश्रुतेरश्ववदिति' ।"

—ब्रह्मसूत्र १।१।१, भास्करभाष्य, पृ० २

१२६ ब्रह्मसूत्र ३।४।२६

१२७ ब्र० ४।४।२२

१२८ "यव पुनरस्या कर्मपिप्सा, किं कार्यं 'स्वरूपे वा न दातव्यं कार्यं' तस्मात्
माक्षात्कारलक्षणकार्याभावात्नोपायनाया उपाये कर्मपिप्सा । न च कूटस्थनित्यस्य
सर्वव्यापिनो ब्रह्मण उपासनातो विकारसम्भवात्प्राप्तय सम्भवन्ति ।"

—भामती, पृ० ५४

१२९ "नित्यानित्यविवेकादयोऽतः करणधर्मा पूर्वशापाकृता स्वशब्देन वा निर्दिष्टा
कथमिव सूत्रकारस्य भिन्नविज्ञा इति प्रतिपत्तुं शक्यते तेषामनवस्थितत्वात् ।"

—भामती, पृ० ६४

१३०. ब्रह्मसूत्र, १।१।१, भास्करभाष्य ।

१३१ "अतएव श्रुति —तस्माच्छान्तो दान्त उपरतस्मिन्निक्षु श्रद्धावित्तो धृत्वाऽऽत्मन्ये-
वात्मानं पश्येत् सर्वमात्मानं पश्यति इति ।" तस्मात्तेषामेवानान्तर्यं, न धर्म-
जिज्ञासाया "।"

—भामती, पृ० ७३

१३२ बृहदा० ४।४।२३

१३३ "हृदयस्याग्नेर्ब्रह्मति अथ जिह्वाया अथ वक्त्रस" इत्यथायशब्दाभ्यां क्रमस्य विवक्षि-
तत्वात् । न तथेह क्रमो विवक्षितः ।

—भामती, पृ० ६४

१३४ तस्मान् (तस्मै) स गुरुमेवाभिगच्छेत् समित्पाणिश्रोत्रिय ब्रह्मनिष्ठम् ।

१३५ "अतः शब्दो हेत्वर्थः । यस्माद् वेद एवाग्निहोत्रादीनां येष साधनानामनित्यतया
दर्शयति—'तद्यथेह कर्मचिन्तो लोकः क्षीयते, एवमेवामुन पुण्यचिन्तो लोकः क्षीयते'
(छान्दो० ८।१।६) इत्यादि ।" तस्माद्यथोक्तसाधनसम्पत्पानन्तरं ब्रह्मजिज्ञासा
कर्तव्या ।"

—ब्रह्मसूत्र शास्कर भाष्य, १।१।१, पृ० ७३-७४

१३६ "यद्यप्युक्त कर्मणां क्षयित्वं ज्ञानस्य च निश्चयससाधनत्वमते शब्देन व्यपदिश्यते

इति । तदसत् । अतः ज्ञव्यो हि वृत्तस्यापदेशको हेत्वर्थतया । “केवलस्य कर्मणः क्षयित्वमुच्यते न ज्ञानसहकारिणः”

१४५ तैत्ति० २।६

१४६ ब्रह्मसूत्र, २।३।४३

१४७ "भेदाभेदो च न जीवपरब्रह्मणोरित्युक्तमधस्तात्"—

—भामती, पृ० १८३

१४८ "अग्राह अस्तु *। चतुर्विधं हि कर्मकारकमुत्पाद्य प्राप्य विकार्यं चेति । न तावन्मोक्षाय ब्रह्मस्वरूपमुत्पाद्य * , नापि कर्मणा ब्रह्माप्यते * , न च क्रियया वित्रियते * , नापि सत्स्क्रियते * इति । सत्यं विविधं कर्म न सम्भवतीत्याप्य तु न शक्यते निरसितुम् ।

—भास्करभाष्य, १।१।४

१४९ 'अथ जीवो ब्रह्मणो भिन्नरूपापि न तेन ब्रह्म आप्यते ब्रह्मणो विभूत्वेन नित्य-
प्राप्तत्वात् ।'

—भामती, १।१।४, पृ० १२६

१५० ब्र० सू०, १।२।२३

१५१ मुण्डक० २।१।४

१५२ "... तत्सर्वं भूतयोने सर्वविकारात्मक रूपमुपन्यस्यमानं पश्याम' अग्निं भूर्धां चक्षुषीं * '

—ब्र० सू० शा० भा०, १।२।२३

१५३ "तदपुक्तम् । प्रकरणविरोधात् । प्रकरणिनि परमकारणे यदीदं रूपं नोपपद्यते तदाम्भत्र सचायैताप्रस्तुते । प्रत्युत हिरण्यगर्भस्यापीदं रूपं परमात्मद्वारेणोपपद्यते नान्यथेति स्थितम् ।'

—ब्र० सू० १।२।२३, भास्कर भाष्य, पृ० ४७

१५४ 'पुनः शब्दोर्जिषं पूर्वस्माद् विक्षेपश्चोपतन्मस्येष्टता सूचयति । जायमानवर्गमध्य-
पतितस्याग्निमूर्धादिरूपवत् * तस्माद्विरूप्यगर्भं एव भगवान् प्राणात्मना सर्व-
भूतान्तरं कार्यो निर्दिशयत इति साप्रतम्'

—ब्र० सू० १।२।२३, भामती, पृ० २५६-६०

१५५ ब्र० सू० १।३।१०

१५६ छान्दो० २।२३।३

१५७ "तत्र सद्यः —किमक्षरशब्देन वर्ण उच्यते, किं वा परमेस्वर इति * 'वर्ण एवा-
क्षरशब्द इति, एव प्राप्त उच्यते—पर एवात्माऽक्षरशब्दवाच्यः अक्षर परमेव
ब्रह्म ।

—ब्र० सू० १।३।१०, भास्कर भाष्य, पृ० २८५

१५८ "तत्रायमर्थः साक्षात्किमक्षरशब्देन प्रधानमुच्यते किं वा ब्रह्मेति । किं तावत्
प्राप्तं प्रधानं वक्तुं युक्तं तस्य स्वविकारधारणोपपत्तेरोत्पत्त्युच्यते । * 'केचिद-
क्षरशब्दस्य वर्णं प्रतिदत्त्वाक्षरशब्दोद्धार इति पूर्वपक्षयान्ति वेद्याकरणदर्शनेन च
स्थोत शब्द इत्यवधार्यं शकारादयो वर्णा एव शब्दा इति स्यादपत्तिः । तदेतदधि-
करणेनासम्बद्धम् । * "

—ब्र० सू० १।३।१०, भास्कर भाष्य, पृ० ५६

१५९ "ये तु प्रधानं पूर्वपक्षयित्वाऽनेन सूत्रेण परमात्मैवाक्षरमिति सिद्धान्तयन्ति तैरम्ब-
रान्तर्गतेरित्यनेन कथं प्रधानं निरात्रियत इति वाच्यम् । अथ नाधिकरणत्वमात्रं
धृतिः, अपि तु प्रशासनाधिकरणता । * 'तथाप्यम्बरान्तर्गतेरित्यनर्थकम् । एतावद्
वक्तव्यम्—अक्षरं प्रशासनादिति । एतावनैव प्रधाननिराकरणसिद्धेः । तस्माद्
वर्णाक्षरतानिरात्रियं वास्यायं ।'

—ब्र० सू० १।३।१०, भामती, पृ० २८४

१६०. ब्र० सू० १।४।२२

१६१. शांकर भाष्य, ब्र० सू० १।४।२२

१६१. 'केचिदत्र मायावादिनो ब्रुवते । स एषेश्वरः साक्षाद्देह्यनुप्रविश्यावस्थितः स एव संसारी नान्योऽस्ति व्यतिरिक्तो जीवो नामेति । कथं तस्य संसारित्वमिति चेत् । अविद्याकृतनामरूपोपाधिवशादिति । तत्र ब्रूमः—"

—भास्करभाष्य, ब्र० सू० १।४।२१

१६३. "ये तु काशकृत्स्नीयमेव मतमास्थाय जीवं परमात्मनोऽश्माचक्षुः, तेषां कथं 'निष्कलं निष्कथं शान्तम्' इति न श्रुतिविरोधः?—"

—भामती, ब्र० सू० १।४।२२, पृ० ४२२

१६४. 'असम्भवस्तु सत्तोऽनुपपत्तेः' ब्र० सू० २।३।६

१६५. शांकरभाष्य, ब्र० सू० २।३।६

१६६. भास्करभाष्य, ब्र० सू० २।३।६

१६७. श्वेता० ६।६

१६८. भास्करभाष्य, ब्र० सू० २।३।६

१६९. 'तनु' न चास्य कश्चिज्जनिता' इत्यात्मनः सत्तोऽकारणत्वश्रुतेः कथमुत्पत्त्याणंका । न च-बचनमदृष्ट्वा पूर्वं पक्ष इति-युक्तम्—'व्याख्यातव्या' ।

—भामती, ब्र० सू० २।३।६

१७०. मुण्डक० २।१।१

१७१. "ये तु गुणदिवकालोत्पत्तिविषयमिदमधिकरणं वर्णयन्ब्रुवन्तः 'सत्तोऽनुपपत्तेः' इति क्लेशेन व्याख्येयम् । अविरोधसमर्थनप्रस्तावे चास्य मंगतिर्वक्तव्या ।—"

—भामती, २।३।६, पृ० ५८६

१७२. ब्र० सू० २।३।१४

१७३. "भूतानामुत्पत्तिकमश्चिन्तितः । अवेदानीमप्ययमश्चिन्त्यते ।"

—भास्करभाष्य, ब्र० सू०, २।३।१४, पृ० ५८६

१७४. भास्कर भाष्य, ब्र० सू०, २।३।१४, पृ० १३३

१७५. भामती, २।३।१४, पृ० ५८६-८७

१७६. "यद्यप्यत्र श्रुतिप्रतिषेधो न परिह्रियते, तथाप्युत्पत्तिक्रमे निरूपिते लक्ष्यमो बुद्धिस्थो विचार्यत इति प्रामाण्यवयी पादावान्तरसङ्गती । भास्करेण मिद्वान्ते स्थित्वाज्जेन—"

—कल्पतरु २।३।१४, पृ० ५८७

१७७. भास्करभाष्य, २।३।१४, पृ० १३३

१७८. "तत्र नियमं सम्भवति नानियमः"

—भामती २।३।१४, पृ० ५८६

१७९. ब्र० सू० २।१।३६

१८०. ब्र० सू० ३।२।६

१८१. "येषामीश्वर एव साक्षात् संगरीति दर्शनं तेषां न पूर्वपक्षोऽवकल्पते न तिद्धान्तः ।"

—ब्र० सू० भास्करभाष्य, ३।२।६, पृ० १३४

१८२ यद्यपीश्वरादभिन्नो जीव, तथाप्युपाध्यवच्छेदेन भेद विवक्षित्वाऽधिकरणान्तरा-
रम्भ ।” —भामती, ३।२।६, पृ० ७०३-४

१८३ ब्र० सू०, १।१।१

१८४ कठ० २।७

१८५ शोदरादकारिका, २।३२, माण्डूक्यो०

१८६ ब्र० सू०, ३।२।३७

१८७ ‘अननानन्तरोक्तेन ग्यायन सर्वगतत्व ब्रह्मण सेतुत्वादिवत्परिच्छेदनिराकरणात् ।
नात्र पूर्वपक्षान्तरा ।” —ब्र०सू० भास्करभाष्य, ३।२।३७, पृ० १३२

१८८ ‘ब्रह्माद्वैतसिद्धावपि न सर्वगत्व—सर्वग्यापिता सर्वस्य ब्रह्मणा स्वरूपेण रूपवत्त्व
सिध्यतोत्पाह—जनन सबत्वादि निराकरणेन ।” इत्यादि पक्षिर्मा

—भामती, ब्र० सू०, ३।२।३७, पृ० ७२७

१८९ “ब्रह्मन्यतिरिक्तस्वभावे सर्वाभावादेव सर्वसर्वव्यात्मकमवर्गतत्वासिद्धिरतश्चाका-
शवत् सर्वग इत्यादिश्रुतिविरोध । तस्मात् सर्वगत्वार्थं ब्रह्मातिरिक्तवस्त्वपेक्ष-
णात् परमत इति पूर्वपक्ष उक्तमञ्जरीति शका । न वास्तव सर्वगतत्व किंतु श्रवणेन
मिथ्यातादात्म्यमित्याह—अद्वैत इति ।”

—कल्पतरु, ब्र० सू०, ३।२।३७, पृ० ७२७

१९० अध्याय तृतीय, पाद द्वितीय का अष्टम अधिकरण, सूत्र सख्या ३८ से ४१ तक ।

१९१ ‘केचित पुनरास्तर्कामिव्यापारो नियोग स फलहेतुरिति मन्यन्ते । तदयुक्तम् ।
तद्व्यापारस्य नित्यत्वात् सर्वप्राणिमाधाराख्याच्च न केनचिदधिकारिणातीतिर्वि-
रुद्धे । न हि नित्यस्य साध्यत्वमुपपद्यते । सव्यापारो हि प्रयत्ने पुरुषो नियुज्यते
तस्मादभिमोक्षो नमिति । —भास्करभाष्य, ३।२।४१, पृ० १७३

१९२ ‘ये पुनरास्तर्कामिव्यापारतया फलोपादनाया नित्यत्व सर्वसाधारणत्वमिति मन्य-
माना भाष्यकारीयमधिकरण रूपमावभूवस्तेभ्यो व्यावहारिकव्यापारीश्रीशिशु-
विभागावस्थामामिति भाष्य व्याचक्षीत ।” —भामती, ३।२।४१, पृ० ७१३

१९३ षोडशाधिकरण, ३।३।२७-२८

१९४ ब्र० सू०, ३।३।२८

१९५ ‘ते न कृतादकृतादेनमो देवास्त विपृन् स्वस्तये”

मोट—भास्करभाष्य ‘य यह अशुद्ध छत्र यया प्रनीत होता है—

‘तेन कृतादकृतादेनसस्य विद्यादेवास्त विपृन् स्वस्तये”

१९६ “अप्यमानस्य मत्पाप शत्रुनाम नियच्छनीति ।”

१९७ “प्रियेषु स्वेषु मुकुनमप्रियेषु च दुष्कृतम् ।

विमृज्य ध्यानयोगेन ब्रह्माप्येति मनातनमिति ॥”

१९८ भास्करभाष्य, ३। १२८, पृ० १८५ ६

१९९ ‘य तु परम्य विदुषु मुकुनदुष्कृते कथ परत्र सन्नमन इति शकोत्तरतया सूत्र
व्याचक्षु ...” इत्यादि पक्षिर्मा । —भामती, ३।३।२८, पृ० ८११

२००. ब्र० सू०, ३।३।२६

२०१. "एतेन मार्गेण प्रतिपद्यमाना इमं मानवमावर्तं नावर्तन्ते" —छान्दो०, ४।१५।६

२०२. भास्करभाष्य, ३।३।२६, पृ० १८६

२०३. भामती, ३।३।२६, पृ० ८१२-१३

२०४. ब्र० सू०, ४।४।२६-२७

२०५. बृहदा०, ४।४।२२

२०६. श्वेताश्वतरोपनिषद्, ६।२१

२०७. बही, ६।२२

२०८. जाबलोपनिषद्, ४

२०९. ईशा०, २

२१०. भास्करभाष्य, ३।४।२६, पृ० २०७-६

२११. भामती, ३।४।२६-२७, पृ० ८६८-६९०

२१२. छान्दो०, ४।१५।५

२१३. शांकरभाष्य, ब्र० सू०, ४।३।७

२१४. सङ्कृत शांकरभाष्य, ४।२।१३

२१५. भास्करभाष्य, ४।३।१३

२१६. भामती, ४।३।७

२१७. मुण्डकोपनिषद्, ३।२।६

२१८. श्वेता०, ६।१५

२१९. छान्दो०, ६।१४।२

* भामती, ब्र० सू०, ४।३।७

२२०. "नाविद्या ब्रह्माश्रया, किल जीवे, सा त्वनिर्वचनीयेत्युक्तं...अस्याश्रया तु कथमन्य-
स्योपकरोति, अतिप्रसंगात् ।" —भामती, १।१।४, पृ० १२६-२७

२२१. ब्र० सू०, १।१।११२-१६

२२२. तैत्तिरीयोपनिषद्, २।१, २, ३, ४

२२३. "इयं त्विह वक्तव्यं...इति च विकारार्थं मयट्प्रवाहे सत्यानन्दमय एवाकस्मादर्थ-
जरतीत्यायेन कथमियं मयटः प्राचुर्यार्थत्वं ब्रह्मविषयत्वं चाश्रीयत इति?...
अप्रोक्षते—यद्यपि अन्नमयादिभ्य इयानन्दमयादन्योऽन्तर आस्मेति न श्रूयते..."

—शांकरभाष्य, १।१।१६

२२४. "स्वमत्पुत्रैः क्षितहेत्वाभासविजृम्भितमं गमनिका न श्रुत्यनुगता नूत्रानुगता वा ।
कथमिह तावदग्न्यस्यार्थान्तरतमस्यासङ्कीर्तिनात् प्रकरणपर्यवसानमानन्दमये लक्ष्यते ।
...यद्यप्यन्नमये विकारार्थो मयट्प्रत्ययः प्राणमयादिषु तु न विकारार्थः संभवति ।
...स्वार्थं मयट्प्रत्ययो वृत्तिबाहुल्यविवक्षया वा ।..."

—भास्करभाष्य, १।१।१६, पृ० २७

* भास्करभाष्य, ब्र० सू०, ४।१।१

* न च—प्राणमयादिषु विकारार्थत्वायोगात् स्वाधिको मयटिति युक्तम्; प्राणानुपा-

ध्यच्छिन्नो ह्यात्मा सवति प्राणादिविकार, घटाकाशविव घटविकार । न च
सत्यर्थे स्वाधिकृत्यमुचितम् ।” —भामती, १।१।१२, पृ० १७८-७९

२२५ भास्करभाष्य, १।१।१६, पृ० २७

२२६ भामती, १।१।१६ पृ० १८७

२२७ “मयद्विकारे मुख्य ब्रह्मशब्द परब्रह्मणि मुख्य अभ्यस्यमानानन्दशब्दश्च
प्रकृत्यर्थ एव मुख्यो न मयदर्थः । पूर्वपक्षे एतद्वित्रितयमङ्गनम्, आनन्दमयपदस्यान-
मयादिविकारप्रायपाठवस्तित्याशयः स्यात् । उत्तरे तु पक्षे पुच्छशब्दस्याशयतप्राय-
पाठस्यैव बाधनम्, अनुगुण तु मुख्यवित्तयमित्यर्थः ।”

—कल्पतरु, १।१।१६, पृ० १८७

२२८ छां०, २।२।१

२२९ “शालस्तु सर्वकाशेषां स्वर्गजिक सत्यमम्बर ।

अश्वकर्ण कपाय स्याद् अणस्वेदकफकृमीन् ।

अनविद्विष्टिवाधिर्यथो निकर्षणदान हरेत् ॥”

—निघण्टु, वटादिवर्ग

२३० श्वेता० ६।१५

२३१ भामती, ३।४।२०, पृ० ८८४-८९

२३२ भा० भा०, ३।४।२०

२३३ भास्करभाष्य, ३।४।२०

२३४ “कर्तास्ति कश्चिज्जगत स चैक स सर्वं स स्ववश स नित्य ।

इमा कृहेकविडम्बना स्मृतेषा न येषामनुशासकस्त्वम् ॥”

—स्यादादमञ्जरी, पृ० २१

२३५ “यदोश्वर कृष्णापराधीनो वीनरागस्तत प्राणिन कपूये कर्मणि न प्रवर्तयेत्,
तच्छ्रोतृपन्नमपि नाधिर्गतिपिच्छेत्, तावन्मात्रेण प्राणिना दुःखानुत्पादात् न हीश्वरा-
धीना जना स्वातन्त्र्येण कपूय कर्म कर्तुं मर्हति । तदनधिष्ठित वा कपूय कर्म-फल
प्रसोतुमुत्सहते । तस्मात् स्वतन्त्रोऽपीश्वर कर्मभि प्रवर्त्यते इति दुष्टविपरीत
कल्पनीयम् । तथा चायमश्वरो गच्छेद्योपरि स्फोट इतरेतराध्याह्नय प्रसज्येन,
कर्मजेश्वर प्रवर्तनीय ईश्वरेण च कर्षेति ।” —भामती, २।२।३७, पृ० ५६८

२३६ (अ) ‘स हि यदि नाम स्वाधीन सन् विश्व विपक्षे परमकारुणिकश्च त्वयाव प्यते
तत् कथं सुखितासवस्याभेदवन्स्वपुरित धटयति भुवनमेकान्तगर्भसपरका-त-
मेव तु न किं निमिषोते । अथ जन्मान्तरोपाजिततत्तत्तदोद्युग्मभाशुप्रक्रमेरेत
सस्तथा करोतीति । दत्तस्वार्हि स्ववशत्वाय जलाजलि । .” इत्यादि पक्षिर्वा

—स्यादाद० पृ० २६

(ब) किं च प्रेक्षावता प्रवृत्ति स्वार्थकरुण्यादया व्याप्ता । तत्रैवाय जगत्सर्वं व्या-
प्रियते स्वार्थात् कारुण्याद्वा । न स्वार्थात् तस्य कृतकत्वत्वात् । न च कार-
ण्यात् परदुःखहाणेच्छा हि कारुण्यम् । तत्र प्राक् सर्वज्जीवानामिन्द्रिय-
शरीरविषयानुत्पत्तौ दुःखाभावेन कस्य प्रहाणेच्छा कारुण्यम् ।”

—बहो, पृ० ३०

२३७. ब्र० सू०, २।३।४३—५३

२३८. श्रीमद्भगवद्गीता, १५।७

२३९. “न हि तावदनवयवस्येश्वरस्य जीवा भवितुमर्हन्ति अंगाः । अपि च जीवानां ब्रह्मांशत्वे तद्गता वेदना ब्रह्मणो भवेत् ।... तथा भेदाभेदयोः परस्परविरोधनोरेकत्रासन्नयान्नांशत्वं जीवानाम् ।” इति । —भामती, २।३।४३, पृ० ६२२

२४०. “तस्मादद्वैते भाविके स्थिते जीवभावस्तस्य ब्रह्मणोऽनाद्यनिर्वचनीया विद्योपधानभेदादेकस्येव विम्बस्य दर्पणालुपाधिभेदात्प्रतिविम्बभेदाः ।... एवमविद्योपधानविग्रहे जीवे ब्रह्मभाव इति सिद्ध जीवो ब्रह्मांश इव तत्तन्प्रतया न त्वर्ण इति तात्पर्यार्थः ।” —भामती, अष्टाधिकारण, पृ० ६२३

२४१. ‘अद्वैतग्रन्थकोष’ (देवशाणीपरिपद्, १, देशप्रिय पार्करोट, कालकासा में प्रकाशित) में इसके रचयिता का नाम श्री अनुभूतिस्वरूपाचार्य लिखा है किन्तु वहाँ इस खतलेख का स्रोत नहीं दिया गया है ।

२४२. A History of Indian Philosophy, Vol. II, p. 46

२४३. प्रकटार्थ० १।३।३०

२४४. “वाचस्पतिना प्रपञ्चाकारपरिणाम्यविद्याश्रयत्वं जीवस्याभ्युपगतमिति तत्परिणामभूतज्ञानेच्छादिमत्त्वमपि जीवस्यैव युज्यते नेश्वरस्य, अतः ईश्वरसद्भावं व्यवहरन्निदं तत्र सर्वज्ञत्वालानुपपत्तिहेतुमाश्रयन्वाचस्पतिः परमेश्वरमवलम्बतेति केवाचिद् रूपम्...” —परिमल, पृ० ३३४, १।३।३०

२४५. कल्पतरु, पृ० ३३४, १।३।३०

२४६. “जीवाज्ञाते परमेश्वरे श्रुक्तिशकले रजतस्येवारीप उपपद्यते इति परिहाराभिप्रायः” —परिमल, पृ० ३३४, १।३।३०

२४७. शां० भा०, पृ० ८०५, ३।३।२६

२४८. भामती, पृ० ८०६, ३।३।०६

२४९. प्रकटार्थ, पृ० ८५६

२५०. कल्पतरु, पृ० ८०६, ३।३।२६

२५१. यही

२५२. प्रकटार्थ०, भाग-२, पृ० १११०

२५३. सांख्यकारिका, ३३

२५४. शां० भा०, ब्र० सू०, ३।४।५१

२५५. भामती, पृ० ८२४-२५, ३।४।५१

२५६. प्रकटार्थ०, पृ० ८६५

—उद्धृत कल्पतरु, पृ० ८२४, ३।४।५१

२५७. कल्पतरु, पृ० ८२४, ३।४।५१

२५८. बृहदा०, २।४।५

२५९. प्रकटार्थ०, पृ० ८८६

२६०. “महेश्वर्यन्तरविधिः पक्षेण तृतीयं तद्वत्तो विद्यादिवत्”

(ब्र० सू० ३।४।४७) सूत्र की भामती में ।

२६१ कुमारिल न नन्ववानिक् म कहा है—

‘विधिरत्यन्तमप्राप्ते नियम पान्निके मनि ।

तत्र चाभ्यत्र च प्राप्ते परिसरुणेनि भोयते ॥”

२६२ उद्धृत, शावरभाष्य, १०।४।२१

२६३ बाल्मीकिरामायण, कि० १७।३६

२६४ कल्पतरु, ३।३।४७

२६५ A History of Indian Philosophy, Vol II, p 147

२६६ भामती, पृ० ५५-५७ १।१।१

२६७ साङ्ख्यकारिका, ५

२६८ सा० तत्त्वको०, पृ० ८२, कारिका ५, गुप्ताभट्टन संस्करण

२ ६ इन्द्रियाधर्मनिकर्षोपपन्न ज्ञानमध्यदेश्यमन्यविचारि व्यवसायात्क प्रत्यक्षम्”

—भा० सू० १।१।४

२७० प्र० भा० २।१२३

२७१ “ननु अथ नाम चक्षुरादिकमिन्द्रिय तत्प्रतीत्य यदुत्पद्यते तस्यैव प्रत्यक्षत्वमुचिन
नाभ्यस्य इति तदमत्, आ घमान्नापेक्षाणांमिन्द्रियनिरपेक्षाणामप्यवधिमत पर्याय-
वैकल्याना प्रत्यक्षत्वाविरोधात् ।”

—जैनदर्शनसार, पृ० ३०, अथपुर संस्करण १६६३

२७२ जै० सू० १।१।४

२७३ भामती, पृ० ५८, पक्ति २ से ४, १।१।१

२७४ “सुखादीना साक्षिवैद्यत्वादात्मनश्च स्वयंप्रकाशत्वात् मनस क्वचिदपि साक्षात्कार-
हेतुत्वासम्प्रतिपत्ते”

—तत्त्वप्रदीपिका, पृ० ५३२

२७५ तत्त्वप्रदीपिकाध्याया, पृ० ५३२

२७६ आत्मतत्त्वविवेक, पृ० २३०, श्रीलम्बा संस्करण, १६४०

२७७ वेदान्तपरिभाषाकार ने साक्षी का परिचय देते हुए कहा है—“तच्च प्रत्यक्ष पुनर्द्वि-
विध जीवसाक्षि ईश्वरसाक्षि चेति । तत्र जीवो भामान्त करणावच्छिन्न चैतन्यम् ।
तत्साक्षि तु अन्त करणोपहित चैतन्यम् । अन्त करणस्य विशेषोपाधित्वाभ्या-
मनयो भेदः ।”

—वेदान्तपरिभाषा, पृ० ७६, श्रीलम्बा संस्करण, १६९३

२७८, भामती, पृ० २३५

२७९ तत्त्वप्रदीपिका, पृ० ५७१-७२

२८०. A History of Indian Philosophy, Vol II, p 216

२८१ तत्त्वबोधिनी, प्रथम अध्याय पृ० ३१८-१९, सरस्वती भवन, संस्करण, १६४१

२८२ ‘न हि जातु कश्चिदत्र सद्विद्ये—नाहमेवेति”

—भामती, पृ० ५

२८३ वेदा तत्त्वविवेक, पृ० ५०५, मैसूर विश्वविद्यालय संस्करण, १६५८

२८४ शा० भा०, ३।३।३१, पृ० ८१३-४

२८५ भामती, ३।३।३१, पृ० ८१४

२८६. “श्रुतिलिखवाक्यप्रकरणस्थानसमाख्यानं समवाये पारदौर्वैल्यमर्थविप्रकर्षात् ।”

—जं० सू०, ३।३।१४

२८७. कल्पतरु, ३।३।३१, पृ० ८१४

२८८. कल्पतरु परिमल, ३।३।३१, पृ० ८१४

२८९. “श्रुतिलिखवाक्यप्रकरणस्थानसमाख्यानं समवाये पारदौर्वैल्यमर्थविप्रकर्षात्”

—जं० सू०, ३।३।१४

२९०. भामती, ३।३।३१, पृ० ८१५

२९१. धातुिक, भाग प्रथम, पृ० १४०, कलकत्ता संस्करण, १९३३

२९२. अन्धकार को भावरूप सिद्ध करने के लिए वेदान्तिगण इस प्रकार कहा करते हैं—

“तमालश्यामलज्ञाने निर्वाधे जाग्रति स्फुटे ।

द्रव्यान्तरं तमः कस्मादकस्मादपलभ्यते ॥”

अर्थात् तमाल वृक्ष के पत्तों के समान श्यामरूप वाले तम का प्रत्यक्ष प्रमाण से अनुभव होता है । अतः उसका अपलाप किसी प्रकार नहीं किया जा सकता ।

तम की उत्पत्ति परमाणुओं से नहीं हो सकती किन्तु अविद्या से उसकी उत्पत्ति हो सकती है । जितुम्बाचार्य ने कहा है—“अस्मन्मते न तमस्तमोऽवयवैरा-
रब्धं, तस्य मूलकारणामैवण्डलान्महाबिलुदादिजन्मवज्जन्माभ्युपगमात् ।”

—तत्त्वप्रदीपिका, पृ० २८—३१, निर्णय सागर, १९१५

२९३. नासदीयसूक्त, ऋग्वे०, १०।१२९

२९४. धातुिक, पृ० १४०

२९५. संक्षेपणारीरक, १।३१९

२९६. “आश्रयस्त्वविषयत्वभागिनी निविभागचितिरेव इवला ।

पूर्वसिद्धतमसो हि पश्चिमो नाऽऽश्रयो भवति नापि गोचरः ॥”

—संक्षेपणारीरक १।३१९, काशिका ग्रन्थालय संस्करण, संवत् १९४४

२९७. गीता, १।८।७२

२९८. वही, १।८।७३

२९९. वही, १।१।८

३००. वही, ७।२५-२६

३०१. वही, ५।१५

३०२. वही, ४।४०

३०३. भा० भा०, जं० सू०, १।४।३, पृ० ३८०

३०४. भा० भा०, पृ० १६-१७, जं० सू० १।१।१

प्रचय-गमन

आकर्षक भाषा सौली, अविच्छेद्य सर्क व्यूह एव उलकट पाण्डुरय के योग ॥ कभी-कभी ऐसी रचनाओं का जन्म हो जाता है जो कि तत्कालिक साहित्य में मूर्द्धमस्थानाभिप्रेत हो जाया करती हैं, किन्तु ऐसी रचनाएँ स्थायी नहीं बन पाती और एक टूटती हुई उल्का के समान क्षणिक प्रकाश पुत्र को जन्म देकर स्वयं भी मज्जातता के गर्भ में विलीन हो जाती हैं किन्तु कुछ रचनाएँ ऐसी भी होती हैं जो एक शाश्वत ज्योति के रूप में प्रदीप्त रहती हैं और पश्चाद्भावी संततियाँ उनसे प्रकाश व प्रेरणा प्राप्त करके साभाम्वित होनी रहती हैं। इस प्रकार की रचनाओं की, अन्य विशेषताओं के साथ-साथ, सबसे बड़ी विशेषता होती है, विषय का तन्मीर विवेचन। 'भामती' इसी कोटि की रचना है। इसीलिए यह स्थायी समादर की पात्र बन सही है। प्रस्तुत उन्मेष में बाधम्पनि मिश्र के उत्तरवर्ती अद्वैतवेदान्ताचार्य किस प्रकार 'भामती' से प्रभावित व प्रेरित हुए हैं इस जिज्ञासा के सन्दर्भ में परवर्ती वदाल-साहित्य से कुछ ऐसे स्थल चुनने का प्रयास किया जा रहा है जो 'भामती' की 'भा' में पूर्णतः भास्वरित हैं।

(१) 'भामती' का व्याख्या-परिवार

किसी ग्रन्थ का महत्त्व उसके व्याख्या परिवार की कसौटी पर निखरा करता है। 'निघण्टु' के शब्द-संकलन का मूल्यांकन भास्काचार्य के निरुक्त है किया। 'निवर्त' के तन्मीर सल का स्पर्श दुर्गाचार्य के भाष्य के बिना सम्भव न था। शाबरभाष्य की कुमारिल भट्ट द्वारा रचित व्याख्यात्रयी ने जो महत्त्व प्रदान किया, पार्श्वनिका जगत् उनसे भलीभाँति अवगत है। वेद के मूलमन्त्र यदि भाष्यकारों के द्वारा व्याख्यात न होते तो, जैसा कि कीर्तस जेम महर्षि ने मन्त्रों की निरर्थकता का आरोप किया था, वह अमिट रह जाता। किन्तु कुशल व्याख्याताओं ने 'अर्धरी तुर्करी तु' जैसे अस्पष्ट मन्त्रों को प्रकाशित करते हुए कहा—'नैष स्थानोरपराधो यदनमन्त्रो न पश्यति।' ह्रीं, यह बात दूसरी है कि व्याख्याता का जितना विश्वास अध्ययन और विवर्तित ज्ञान होगा, उतना ही अधिक मौलिक ग्रन्थों का आशय प्रकट हो सकेगा। सबका ज्ञान समानस्तरीय नहीं होता, जैसा कि ऋग्वेद ने कहा है—

अक्षयन्तः कर्णवन्तः सखायो मनोवज्रवेद्यसमा वभूवुः ।
आदन्नाद्य उपकक्षास उ त्वे हृदा इव स्नात्वा उ त्वे दह्ये ॥^१

अर्थात् नेत्र एवं श्रोत्र वाले सभी मनुष्य समान दृष्टिगोचर होते हैं किन्तु उनका मानस विकास समान नहीं होता, यथा किसी जन्मक्षय में जानुपर्यन्त जल होता है, किसी में कक्ष तक और किसी में उससे भी अधिक । उनमें अवगाहन करके ही उनके गाम्भीर्य का ज्ञान हो सकता है, उसी प्रकार किसी विद्वान् के शब्द-सागर का मन्थन करने के पश्चात् ही उसके ज्ञान-गाम्भीर्य का पता लगा करता है ।

आकरभाष्य का गाम्भीर्य और प्रभावगुण 'भामती' के द्वारा बहुगुणित होकर जगमगा उठा है । इसी प्रकार 'भामती' के भाष-गाम्भीर्य को प्रकाशित करने के लिए विशिष्ट विद्वानों के द्वारा उसकी व्याख्याएँ सृष्ट हुई । आफ्रेट ने उन व्याख्याओं में तीन के नाम दिये हैं^२—(१) भामती तिलक, (२) भामती विलास, (३) कल्पतरु । प्रो० दासगुप्त जैसे इतिहासविदों ने 'भामती' की चार व्याख्याओं का उल्लेख किया है^३—(१) भामती तिलक, (२) वेदान्त कल्पतरु, (३) भामती विलास, (४) भामती व्याख्या । इनमें अतिरिक्त 'श्रुजुप्रकाशिका' नाम की व्याख्या भी 'भामती' पर है । इस समय इनमें से दो व्याख्याएँ मुद्रित हैं—(१) वेदान्तकल्पतरु, (२) श्रुजुप्रकाशिका ।

१. वेदान्तकल्पतरु

इसके रचयिता श्री अमलानन्द सरस्वती का मरण लगभग १२५० ई० माना जाता है ।^४ इन्होंने श्री अनुषवानन्द को अपना दीक्षागुरु, आनन्दात्मयता को परमगुरु तथा चिन्मोक्षार्थ के भिष्य श्री मूलप्रकाश को अपना विद्यागुरु माना है—

स्थयंप्रभमूर्त्तं गृह्य दयारक्षितविग्रहम् ।
यथार्थानुभवातन्दपदगीर्तं गुरुं नमः ॥
विद्याप्रश्रयसंयमाः द्रुमफला यस्तंनिधिस्त्यावतः
पुंसां हस्तगता भवन्ति सहता कारुण्यवीक्षाद्यमात् ।
आनन्दात्मयतीदृशरं तमनिर्धं वन्दे गुरुणां गुरुं
सर्वं परपदपद्मप्रभमनघं पुण्यैरकन्तं मेधा ॥
श्रव्यग्रन्थ्यभिधाः स्फुटन्ति मुकुला यस्तोदये
फीमुदा व्याकुर्वत्पि यत्र मोहतिमिरं लोकस्य संश्राम्यति ॥
प्रद्योत्तारकादिव्यदीप्ति परमं व्योमापि नीराज्यते
शोभिर्यस्य सुखप्रकाशशशिनं तं नोमि विद्यागुरुम् ॥^५

अमलानन्द सरस्वती ने अपने आश्रयदाता के रूप में कृष्ण और महादेव दो नामों का उल्लेख किया है ।^६ नीलकण्ठ शास्त्री ने अपने इतिहास में^७ लिखा है कि यादव वंश के राजा कृष्ण जेतुनी के पुत्र थे (अमलानन्द ने कृष्ण के पिता का नाम जैत्रदेव लिखा है)^८ । कृष्ण का शासनकाल १२४७—६० ई० माना जाता है । कृष्ण के पश्चात् महादेव ने १२६०—७१ ई० की अवधि में शासन किया । तत्पश्चात् कृष्ण के पुत्र रामचन्द्र^९ ने

१२७१ ई० में शासन सभासा । १२६४ ई० में अलाउद्दीन खिलजी ने आक्रमण कर उसे पराभूत किया ।^{११}

अमलानन्द सरस्वती ने भामतीव्याख्या का ही अनुसरण करते हुए 'शास्त्रदर्पण' ग्रन्थ की रचना की थी । उसके प्रारम्भ में लिखा है—

हरिहरलीलावपुषी परमेष्ठी व्यासशरत्त्वाम् ।

वाचस्पतिमतिविम्बितमादर्शं प्रारभे विमतम् ॥

इनसे स्पष्ट हो जाता है कि वाचस्पति मिथ के प्रति कितनी श्रद्धा रखते थे । वाचस्पति मिथ की आलोचना जहाँ जहाँ प्रकटायकार ने की है, वहाँ वहाँ श्री अमलानन्द सरस्वती ने प्रबल युक्तियों से उसका निराकरण एवं वाचस्पत्यमत की स्थापना की है । अमलानन्द सरस्वती के इस पक्ष से यह स्पष्ट हो जाता है कि वाचस्पति के लिए उनके हृदय में कितना महत्त्वपूर्ण स्थान था—

पदवाक्यप्रमाणस्यै पर धारमुपेयम् ।

वाचस्पतेरित्यप्येवमबोध इति साहसम् ॥^{१२}

यहाँ तक कि वाचस्पति मिथ को वास्तिकार का पद भी उन्होंने प्रदान करने में सकोच नहीं किया । अमलानन्द सरस्वती की दृष्टि में वैदिक सम्प्रदाय के प्रति वाचस्पति मिथ की सबसे बड़ी वैन यह रही है कि उन्होंने उस वैदिक पथ को नष्ट होने से बचा लिया, उसकी प्राणरक्षा वाचस्पति के ही हाथों हुई—

वैदिकमार्गे वाचस्पतिरपि सम्यक्पुरहितश्चेत् ।^{१३}

वेदान्तकल्पतरु' अस्तुत 'भामती' के गम्भीर भावों का प्रकाशन जिस सफलता से कर पाया है, वैसा श्रेय किसी अन्य व्याख्याग्रन्थ को प्राप्त नहीं हो सका । भामतीरूपी समुद्र के गम्भीर अ तलल में बैठकर अमलानन्द सरस्वती ने उसके वैशिष्ट्यमुक्ताओं का सचय कर उन्हें सर्वसुलभ बनाने का सुन्दर प्रयास किया है । 'भामती' की एक एक विशेषता पर टीकाकार का हृदय गदगद् हो उठा है और उस श्लोक के परिधान में सुमन्जस करने की लाभायित हो बैठा है ।

'भामती' की नीसरी पीढ़ी की व्याख्या अर्थात् 'भामती' की व्याख्या की व्याख्या के रूप में दो महत्त्वपूर्ण व्याख्याएँ उपलब्ध हैं—'कल्पतरुपरिमल' और 'आमोय' । ये दोनों वदन्तकल्पतरु की व्याख्याएँ हैं । कल्पतरुपरिमल' की रचना १६वीं शताब्दी^{१४} में आचार्य अण्णदीक्षित ने की । उन्होंने अमलानन्द की कल्पतरु' व्याख्या को अन्य सब व्याख्याओं का मार्गदर्शक माना है—

भाषन्तो निविशन्ते विदुषा ध्यात्मानचातुरीभेदा ।

सर्वेषामपि तेषामयमवकाश ददाति पुष्पकवत् ॥^{१५}

उनका कहना है कि कल्पतरु के समस्त गम्भीर भावों का वर्णन उनकी स्वयं की शक्ति के परे है—

इत्थमिहातिगभीरे किपदाशयवर्णनं मया क्रियते ।

तुष्यन्ति ततोऽपि बुधाः कतिपयस्त्वनुहादिवाम्बुनिधेः ॥^{१४}

परिमलकार ने 'कल्पतरु' की व्याख्या के साथ-साथ यत्र-तत्र भाष्य और 'भामती' की अन्तर्दृष्टियों का स्पष्टीकरण प्रस्तुत करने का श्लाघ्य प्रयास किया है। पुनरपि 'परिमल' एक मीमांसाबहुल व्याख्या है जबकि 'कल्पतरु' वाचस्पति मिश्र के चतुरस्र वेदुष्य के अनुरूप विस्तृत दार्शनिक क्षेत्रों को प्रशस्त करती है। जैन, बौद्ध जैसे वेद-बाह्य मतवादों का स्पष्टीकरण 'कल्पतरु' तक ही सीमित प्रतीत होता है।

'कल्पतरु' की एक अन्य व्याख्या 'आभोग' है इसके निर्माता आचार्य लक्ष्मीनृसिंह (१७वीं शताब्दी)^{१५} हैं। ये नारायणभट्ट को अपना गुरु मानते हैं—

नारायणभट्टयोगीन्द्रगुरुर्गुरुहयोगतः ।^{१६}

परिमलकार और आभोगकार को विचार-शैलियों में महान् अन्तर है। जैसाकि कहा जा चुका है—अप्यदीक्षित पूर्वमीमांसा के महान् पंडित ये। अतः 'परिमल' का व्यक्तित्व मीमांसा-प्रधान है। मीमांसा के अधिकरण-ग्रन्थ में पाठक उसल-सा जाता है। यदि 'परिमल' में मीमांसा का जाल निकाल दिया जाए तो उसके अवशिष्ट कलेवर में 'भामती' के आरम्भिक छात्र के लिए कोई महत्वक सामग्री शेष न रह जाएगी। इसके अतिरिक्त एकाग्र स्थान पर परिमलकार ने 'भामती' और 'कल्पतरु' की दृष्टियों का निराकरण करते का भी प्रयास किया है, जिसकी चर्चा पहले आ चुकी है।

किन्तु इसके विपरीत आचार्य लक्ष्मीनृसिंह ने 'भामती' और 'कल्पतरु' के दृष्टि-कोण का पोषण किया है।^{१७} लम्बे शार्वार्थ में छात्रों को न उनल्लाकर मूल और उनके व्याख्यानो को सुगम बनाने का ही उनका प्रयास रहा है। भाष्य, 'भामती' और 'कल्पतरु' के सम्पादकगण भी 'आभोग' से पूर्णतया साभावित होते हैं क्योंकि उसके लेखक ने जुद्ध-पाठ, पाठभेद एवं मूल के व्याख्यानो को ऐसी स्पष्ट शैली में आसन्न कर दिया है कि किसी प्रकार का संदेह रह ही नहीं जाता। भाष्य, 'भामती' और 'कल्पतरु'—तीनों की सम्मिलितता से आभोगकार का हृदय सुपरिचित है—

एवाहं एव कल्पतरुः एव च सूक्तयोऽमूः

वाचस्पतेः एव न गभीरतरं च भाष्यम् ।

एवं स्थितेऽपि विवर्तं त्रितयं कथंचित्

किं दुष्करं गुरुसिंहकटाक्षभाजम् ॥^{१८}

२. ऋजुप्रकाशिका

'भामती' पर 'ऋजुप्रकाशिका' नामक एक व्याख्या और है जो कि अखण्डानन्द-यतिराट् द्वारा विरचित है। श्री अखण्डानन्दयतिराट् का पूर्वग्रन्थ का नाम रंगनाथ था। इनके पिता का नाम कालहस्तियज्या तथा माता का नाम यज्ञाम्बा था।^{१९}

श्री अखण्डानन्दयतिराट् ने रत्नकोश^{२०} नामक ग्रन्थ पर भी 'रत्नकोशप्रकाशिका' नाम की व्याख्या लिखी थी जैसाकि जन्माद्यधिकरण के उपसंहार में 'ऋजुप्रकाशिका'

व्याख्या म 'मत्कृत्तरत्नकोजप्रकाशिकाव्याख्यायाम्' इस उक्ति से प्रतीत होता है।

'श्रुतुप्रकाशिका' अवयवनाम्नो व्याख्या है। यह भामती के गूढ़ाशय को सरल शब्दों में सर्वगम्य व सुबोधरोति से प्रकाशित करती है। अमलानन्द मरस्वती की कल्पतरु-व्याख्या वैदुष्यपूर्ण है अतः प्रायः सामान्य पाठक की पहुँच से बाहर है। 'श्रुतुप्रकाशिका' 'भामती' को अपेक्षाकृत सरल शैली में समझाने का स्तुत्य प्रयास करती है। भामती पर किए गये आक्षेपों का उत्तर देने तथा विषयों की गढ़ना एवं सूक्ष्मता की काष्ठा तक ले जान म यतिराट् की रुचि प्रतीत नहीं होती। 'भामती' में स्थित भीमसा के 'त्रो अक्षि-करण आगे चलकर आचार्य अप्ययदीक्षित के द्वारा म पढ़कर दुर्गम दुःख का रूप धारण कर गये थे श्री अण्णटानन्दयतिराट् के द्वारा कभी वे सर्वग्राह्य रूप में व्याख्यान हो चुके थे। 'भामती' के आशय को कितनी सरलता से इन्होंने समझाने का प्रयास किया है, इसका एक उदाहरण प्रस्तुत है।

भामतीकार ने भेदाग्रह को अध्ययन का व्यापक बतसाकर आत्मा तथा अनात्म में बिन्न, अह, विषय, विषयी आदि रूप से भेदग्रह बतसाकर भेदाग्रह की निवृत्ति में भेदाग्रह के व्याप्य अध्ययन की निवृत्ति आत्मा व अनात्मा में बतसायी है। यहाँ श्रुतुप्रकाशिकाकार ने अहकारातिरिक्त आत्मा म अहकार से भेदाग्रह होने से अध्ययन बन सकता है, यह प्रश्न उपस्थित किया है तथा कहा है कि अहकारातिरिक्त आत्मा की सत्ता म कोई प्रमाण नहीं, क्योंकि अहमित्याकारक प्रत्यक्ष अहकार को ही आस्था सिद्ध कर रहा है, अतः प्रत्यक्ष प्रमाण से अहकारातिरिक्त आत्मा की सिद्धि नहीं हो सकती। व्यक्तिरूप निगन होने से अनुमानप्रमाण का प्रसार भी नहीं और भाग्य को अहकार के आत्मत्वबोधक अहमित्याकारक अनुभव से विच्छेद होने के कारण उपचरितार्थक मानना होगा, अतः वह भी अहकारातिरिक्त आत्मा की सिद्धि नहीं कर सकता।^{१३} किन्तु उनका यह स्वतन्त्र लक्ष आत्मा तथा अनात्म म भेदाग्रह होने से अध्ययन नहीं बन सकता, इसी अर्थ की स्पष्टाभि-व्यक्ति करा रहा है।

इस प्रकार व्याख्या शैली अतिसरल, वातसुबोध व बहुवर्ण परिपूर्ण है तथा 'भामती' के प्रत्येक पद का व्याख्यान करने का प्रयास किया गया है। इस व्याख्या म 'कल्पतरु' का कहीं कहीं आशय लिया गया है, इस तथ्य का स्वयं व्याख्याकार ने प्रारम्भ में ही स्पष्ट कर दिया है—

■ कल्पतरोरर्थमभिधाय वयचित् स्वचित् ।

करोत्यण्डयतिराट् व्याख्या वाचस्पते कृते ॥^{१४}

(२) व्याख्याकारों की 'भामती' में आस्था

शांकर शारीरकभाष्य के पारवर्ती व्याख्याकारों ने अपनी रचनाओं म 'भामती' से स्थान स्थान पर प्रेरणा प्राप्त की है। यहाँ आचार्य आनन्दमिरि, आचार्य गोविन्दानन्द व आचार्य अद्वैतानन्द की व्याख्याओं से कुछ ऐसे अंश प्रस्तुत करने का प्रयास किया जा रहा है जहाँ वे भामतीकार से स्पष्टतः प्रभावित प्रतीत होते हैं।

१. आनन्दगिरि

१३वीं शताब्दी में^{१४} आचार्य आनन्दगिरि^{१५} ने शंकर के भाग्यरत्नभाष्य पर 'न्यायनिर्णय' नामक व्याख्या लिखी थी। 'भामती' और 'न्यायनिर्णय'—दोनों के सम्पर्क में आने वाला पाठक सहज ही इस तथ्य का अनुभव कर सकता है कि न्यायनिर्णयकार यद्यपि एक स्वतन्त्र व्याख्याकार के रूप में शंकरभाष्य का अर्थप्रकाशन करने के उद्देश्य में न्यायनिर्णय की रचना में प्रवृत्त हुए होंगे, तथापि वे भामतीकार से पर्याप्त प्रभावित दृष्टिगौरव होते हैं, और न केवल भाव का दृष्टि में अपितु भाषा की दृष्टि में भी। इस कथन की पुष्टि के लिए कुछ स्थल प्रस्तुत हैं।

(१) 'असति प्रतिज्ञोपरोधो योगपक्षमन्यथा' (ग्र० सू० २।२।२१)—सूत्र के भाष्य में निर्दिष्ट चित्तवैत पदार्थों के जनयिता हेतुओं का प्रतिपादन करते हुए वाचस्पति ने बताया है कि ये हेतु चार हैं—(१) आलम्बनप्रत्यय (२) समनन्तरप्रत्यय (३) अधिपतिप्रत्यय और (४) सहकारिप्रत्यय। नीलाभासचित्त में नीलाकारता नीलरूप आलम्बन प्रत्यय से, बोधरूपता अव्यवहित पूर्वविद्यमान पूर्वविज्ञानरूप समनन्तर प्रत्यय से, रूपग्रहणध्वन्यत्वात् चक्षुरूप अधिपतिप्रत्यय से और स्पष्टता आलोकरूप सहकारी प्रत्यय से प्राप्त होती है। ये चार कारण चित्तरूप पदार्थ के भी हैं तथा तदभिन्न चैतन्यपदार्थों के भी हैं। वाचस्पति के इस व्याख्यान से आनन्दगिरि नहीं तक प्रभावित है, यह देखने के लिए दोनों के स्थल दिए जा रहे हैं—

भामती—“नीलाभासस्य हि चित्तस्य नीलादात्मन्यनप्रत्ययानीलाकारता। समनन्तरप्रत्ययात् पूर्वविज्ञानाद् बोधरूपता। चक्षुषोऽधिपतिप्रत्ययाद् रूपग्रहणप्रतिनियमः। आलोकाद् सहकारिप्रत्ययादेतोः स्पष्टार्थता। एवं मुखादीनामपि चैतानां चित्ताभिन्नहेतुजानां चत्वार्येतान्येव कारणानि। नैवं प्रतिज्ञा चतुर्विधान् हेतून् प्रतीय चित्तवैत। उत्पद्यन्त इत्यभावकरणस्य उपलब्धेत्।”^{१६}

“न्यायनिर्णय—“नीलाभासस्य चित्तस्य नीलादात्मन्यनप्रत्ययानीलाकारता। समनन्तरप्रत्ययात् पूर्वविज्ञानाद् बोधरूपता। चक्षुषोऽधिपतिप्रत्ययाद् रूपग्रहणप्रतिनियमः। आलोकाद्हेतोः स्पष्टता। मुखादीनामपि चैतानां चित्ताभिन्नानामेतान्येव चत्वारि कारणानि। नैवं प्रतिज्ञा चतुर्विधान् हेतून् प्रतीय चित्तवैत।”^{१७}

(२) 'नैवेत्युपलम्भे' (ग्र० सू० २।२।२८) सूत्र में भाष्यकार ने विषय की ज्ञान में अभिन्न मिष्ट रस के प्रत्यय और विषय के सहोपलम्भ को कारण बताया है—“अपि च सहोपलम्भनियमाद् अमोदो विषयविज्ञानयोरुपपत्तिः। न तदनपारेकस्य अनुपलम्भे अन्यस्य उपलम्भोऽस्ति।”^{१८} यहाँ शंकरभाष्यगत सहोपलम्भनियम का निर्वचन करते हुए वाचस्पति ने कहा है कि जिसकी जिनके साथ नियमतः उपलब्धि होती है वह वस्तु उस वस्तु से भिन्न नहीं होती। जैसे एक चन्द्रमा के साथ ही द्वितीय चन्द्रमा की नियमतः उपलब्धि होती है, अतः द्वितीय चन्द्रमा प्रथम चन्द्रमा से भिन्न नहीं है अपितु तद्वत् ही है। वाचस्पति की इस व्याख्या को आनन्दगिरि ने भी प्रायः इसी रूप में ग्रहण कर लिया है—

भामती—“यद्येन सह नियतसहोपलम्भनं तत्ततो न भिद्यते, यद्येकस्माच्चन्द्रमसो

द्वितीयश्चन्द्रमा । नियतसहोपलम्भश्चाप्यो ज्ञानेनेति व्यापकविरुद्धोपलब्धिः • • • ।”
सहोपलम्भनियमादभेदो नीलतद्विधो । भेदश्च भ्रान्तिविज्ञानेर्दृश्येतेन्दाविवादये ॥”^{३१}

व्यापनिर्णय—‘यद्यन नियतसहोपलम्भन तत्तेनाभिन्न, यथैकेन चन्द्रमसा द्वितीय-
श्चन्द्रमा, नियतसहोपलम्भन ज्ञेय ज्ञानेत्ययम् । • • •

सहोपलम्भनियमादभेदो नीलतद्विधो ।

• भेदश्च भ्रान्तिविज्ञानेर्दृश्येतेन्दाविवादये ॥”^{३१}

इसी प्रकार इस प्रकरण में ‘स्वप्नादिवच्चेद द्रष्टव्यम्’^{३२} इस भाष्य की व्याख्या करते हुए वाचस्पति ने लिखा है कि जो भी ज्ञान होना वह बाह्य वस्तु को आत्ममन नहीं बनाता, जैसे स्वप्नप्रत्यय या मायाप्रत्यय बाह्यात्ममन के बिना ही होते हैं, ज्ञातृ ज्ञान भी इसी प्रकार बिना बाह्यात्ममन के ही हो जाता है । वाचस्पति के इस व्याख्यान का आनन्दगिरि ने अनुकरण किया है

भामती—‘यो य प्रत्यय स सर्वो बाह्यानात्ममन, यथा स्वप्नमायादिप्रत्यय, तथा चैव विद्यादाद्यासित प्रत्यय इति स्वभावहेतुः ॥”^{३३}

व्यापनिर्णय ‘यो य प्रत्यय स सर्वो बाह्यानात्ममन, यथा स्वप्नादिप्रत्यय, तथा चैव विमल प्रत्यय ॥”^{३४}

(३) यद्य ज्ञान स अभिन्न है, इस योगाचारसिद्धान्त का खण्डन करते हुए वाचस्पति ने कहा है कि केवल क्षणिक विज्ञान का अस्तित्व मानने पर एक विज्ञान दूसरे क्षण में न रहने से पूर्वोत्तर विज्ञानों को परस्पर का ज्ञान न रहेगा और इस प्रकार जिन ज्ञानों में भेद है, उन दोनों ज्ञानों का किसी एक के द्वारा ग्रहण न होने से उनके भेद का भी ज्ञान नहीं होगा क्योंकि भेदज्ञान में प्रतियोगी-अनुयोगी-ज्ञान कारण होते हैं । ज्ञानों का परस्पर-भेदज्ञान न होने से क्षणिकत्व, शून्यत्व, अनात्मत्व आदि बौद्धसम्भन सिद्धान्तों की भी सिद्धि नहीं हो सकेगी क्योंकि उनकी सिद्धि प्रतिज्ञाज्ञान, हेतुज्ञान, दृष्टान्तज्ञान भेदों के द्वारा ही होती है और यह भेद विज्ञान को क्षणिक मानने पर नहीं बन सकता । इसी प्रकार स्वलक्षणत्व की सिद्धि भी विज्ञान की क्षणिक मानने पर सम्भव नहीं है । आनन्दगिरि ने भी अर्थ और ज्ञान का भेद सिद्ध करते हुए वाचस्पति के इन भावों को प्रायः उन्ही शब्दों में गृहीत कर लिया है—

भामती—‘एव क्षणिकशून्यानात्मत्वद्वयोऽप्यनेकप्रतिज्ञाहेतुदृष्टान्तज्ञानभेद-
साध्या । एव स्वमसाधारणमभ्यतो व्यावृत्त लक्षणं यस्य तदपि यद् व्यावर्तते यतश्च
व्यावर्तते तदनेकज्ञानसाध्यम् ॥”^{३५}

व्यापनिर्णय—‘किं च क्षणिकत्व शून्यत्वमनात्मत्वमित्यादिधर्मप्रतिज्ञावि ते
हीयेत, यनेकप्रतिज्ञाहेतुदृष्टान्तज्ञानभेदमाध्यत्यात । स्वमसाधारण सर्वतो व्यावृत्त लक्षण
स्वलक्षण तदपि येभ्यो व्यावृत्त तदनेकज्ञानायेन ज्ञान च • • • ॥”^{३६}

(४) ‘सर्वथानुपपत्तेश्च’ (ब्र० सू० २।२।३२) सूत्र के ‘किं बहुना । सर्वप्रकारेण
यथा यथाऽयं वैनाशिकममथ • • • परीक्ष्यते तथा तथा भिक्ताकूपवत विदीयत इव’^{३७}—
इस भाष्य की व्याख्या करते हुए वाचस्पति ने कहा है कि बौद्धों का सिद्धान्त शब्दों में
उपपत्तिरहित है क्योंकि उन्होंने ‘पश्यना’ ‘तिष्ठना’ आदि असाधु शब्दों का प्रयोग

वाहुल्येन किया है, तथा अर्थतः भी उपपत्तिरहित है क्योंकि निरात्मवाद को मानते हुए भी आत्मविज्ञान को समस्त वासनाओं का आधार माना है जो कि अविनाशी आत्मा मानने पर ही बन सकता है। आनन्दगिरि ने भी उपर्युक्त भाष्य की व्याख्या करते हुए इसी भाव को कुछ शब्दों के परिवर्तन के साथ व्यक्त किया है—

भामती—“यथा यथा ग्रन्थतोऽर्थतश्चेत्यर्थः । ग्रन्थतस्तावत् पश्यनातिष्ठनामिद-
पोपघातसाधुप्रयोगः । अर्थतश्च नैरात्म्यमभ्युपेत्यात्मविज्ञानं समस्तवासनाधारमभ्यु-
पगच्छन्मन्त्रमात्मानमभ्युपैति ।”^{३८}

न्यायनिर्णय—“यथायथेति । ग्रन्थतोऽर्थतश्चेत्यर्थः । दर्शनमिति वा स्थानमिति
वा वाच्ये पश्यनातिष्ठनेत्यलक्षणपदप्रयोगाद् ग्रन्थतस्तावन्नोपपत्तिः । अर्थतश्च नैरात्म्य-
मभ्युपेत्यात्मविज्ञानं समस्तवासनाधारमभ्युपगच्छन्मन्त्रमात्मानमभ्युपैति ।”^{३९}

(५) ‘नैकस्मिन्सम्भवात्’ (ब्र० सू० २।२।३३) सूत्र के भाष्य में भाष्यकार ने
जैन सिद्धान्त के अनुसार ५ अस्तिकायों का नामतः उल्लेख किया है। इस अर्थ की
व्याख्या करते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है, कि जीवास्तिकाय यद्वा, मुक्त व नित्यसिद्ध
भेद से तीन प्रकार का है तथा पुद्गलास्तिकाय पृथिवी आदि चार भूत एव स्थावर, जगम
मिलाकर ६ प्रकार का है, धर्मास्तिकाय सम्भक् प्रवृत्ति द्वारा अनुमेय है, आकाशास्तिकाय
के लोकाकाश तथा अलोकाकाश दो भेद हैं जिनमें उपर्युपरि विद्यमान लोकों के अन्तर्वर्ती
आकाश को लोकाकाश तथा लोकों से ऊपर विद्यमान मोक्षस्थान को अलोकाकाश कहा
जाता है क्योंकि उसमें लोकों की सत्ता नहीं है। वाचस्पति ने आस्रव, सवर तथा निर्जर
पदार्थों का प्रवृत्तिलक्षण बतलाते हुए आस्रव को मिथ्याप्रवृत्तिरूप तथा संवर और निर्जर
को सम्भक् प्रवृत्तिरूप बतलाया है। जो पुरुष को विषयों में प्रवृत्त कराती है, उस ऐन्द्र-
प्रवृत्ति को आस्रव कहा है। यह प्रवृत्ति आत्मा के अधोगतिरूप अनर्थ का कारण होने से
मिथ्या प्रवृत्ति है। संवर और निर्जर सम्भक् प्रवृत्तिरूप हैं। शमदमादिरूपा प्रवृत्ति
आस्रवस्रोत के द्वार को रोकती है, अतः वह सवर कहलाती है और तप्तशिलारोहणादि-
रूप प्रवृत्ति पुण्यापुण्य को सुखदुःखोपभोग के द्वारा संवंधा नष्ट कर देती है, अतः वह
निर्जर कहलाती है। इस प्रकार संक्षेप से आर्हतसिद्धान्त का प्रतिपादन वाचस्पति ने निम्न
शब्दों में किया है—

भामती—“धर्मास्तिकायः प्रवृत्त्यनुमेयोऽधर्मास्तिकायः स्थित्यनुमेयः ।
आकाशास्तिकायो द्वेधा.....लोकाकाशोऽलोकाकाशश्च । तथोपर्युपरिस्थितानां लोका-
नामन्तर्वर्ती लोकाकाशस्तेषामुपरि मोक्षस्थानमलोकाकाशः ।सम्भक् प्रवृत्ती तु
संवरनिर्जरो...तत्र शमदमादिरूपा प्रवृत्तिः सवरः । सा ह्यास्रवस्रोतसो द्वारं संवृणोतीति
संवर उच्यते । निर्जरस्त्वनदिकालप्रवृत्तिकपायकलुपपुण्यापुण्यहेतुस्तप्तशिलारोहणादिः ।
स हि निःशेषं पुण्यापुण्यं सुखदुःखोपभोगेन जरयतीति निर्जरः ।”^{४०}

आनन्दगिरि ने भी उपर्युक्त भाष्य की व्याख्या में वाचस्पति के भावों का ही,
कहीं अश्रुत और कहीं अर्थतः, अनुकरण किया है—

न्यायनिर्णय—“धर्मास्तिकायः प्रवृत्त्यनुमेयः...। अधर्मास्तिकायः स्थित्यनुमेयः ।
...आकाशास्तिकायो द्वेधा—लोकाकाशोऽलोकाकाशश्च । लोकानामन्तर्वर्ती लोका-

काश । तदुपरि योऽस्यमानमलोकाकाश । सम्यक्प्रवृत्ती सवरनिर्जरी । तत्रास्रवस्त्रोनी-
हार सवृणोनीनि भवर प्रमाद्विप्रवृत्ति । नि शेष पुण्यापुण्य सुखदुःखाऽपमोहेन ज्ञेयतीति
निजस्मत्प्रतिज्ञासावरोहणादि ।”^{१४१}

(६) ‘तदनन्तरप्रतिपत्ती रहति सपरिवृत्त प्रश्ननिष्पन्नाभ्याम्’ (प० सू०
३।१।१) सूत्र म, यह जीव मूढमदेह मे युक्त होकर के ही परलोक में जाता है—इसका
उपपादन करते हुए वाचस्पति मिश्र न कहा है कि परमात्मा नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभाव है,
अतः उसका अधोऽयमन नहीं बन सकता । इसलिए गमन देहेन्द्रियादि उपाधिविशिष्ट
जीवभावापन्न आत्मा का हा हो सकता है, किन्तु औपाधिक जीव भी प्रादेशिक होने से
देहेन्द्रियादि उपाधि को छोड़कर अन्यत्र गमन नहीं कर सकता । अतः सूक्ष्मभूतो से
परिवर्तित होकर के यह समरण करता है । वाचस्पति के इस व्याख्यात का आनन्दगिरि
ने भावत अनुसरण किया है—

भामती—न तावत् परमात्मन ससरणसम्भवः—किन्तु जीवानाम् । परमात्मैव
आपाधिकल्पितावच्छेदो जीव इत्याख्यायते, तस्य च देहेन्द्रियादेरुपाधे प्रादेशिकत्वान्न
तत्र सन् देहान्तर गन्तुमर्हति । तस्मान् मूढमदेहपरिवृत्तो रहति कर्मोपस्थापित प्रति-
पत्त्य प्राप्त्यो वा देहस्तद्विषयाया भावनाया उत्पादनाया दीर्घाभावमात्र जलूकयोप-
सृज्यते ।”^{१४२}

व्यापनिर्णय—कर्मोपस्थापित प्रतिपत्त्य प्राप्त्यो वा देहस्तद्विषये भावनाया
देशोऽहमित्यादिकाया दीर्घाभावो व्यवहितार्थान्मन्त्रत्वं तावन्मात्र जलूकमयोपसृज्यते
इति याचना । जीवो हि सत्परदेहेन्द्रियाद्युपाधि स्वयं प्रादेशिकत्वान्न तत्रस्यो देहान्तर
गन्तुमर्हत्यतः सूक्ष्मदेहेनैव परिवृत्तो रहतीति भाव ।”^{१४३}

(७) ‘आध्यानाधिकरण (ब्र० सू० ३।३।१४-१५) मे इन्द्रिय परा ह्यर्था
अर्थेभ्यश्च पर मन मनसश्च परा बुद्धि, बुद्धेरात्मा महान् पर ॥ महत् परमव्यक्तम् -’
(कठ० ३।१०-११)—इत्यादि श्रुति मे अर्थादि के परस्वरूपप्रतिपादन का तात्पर्य आत्मा
के परस्वप्रतिपादन में ही है, इसका विवेचन करते हुए वाचस्पति ने कहा है कि प्रमाणों
का प्रमाणत्व अज्ञात अर्थ के प्रतिपादन में ही और विशेष तौर से आगम प्रमाण का तथा
‘एष सर्वेषु भूतेषु गुणोऽऽत्मा न प्रकाशते’ (कठ० ३।१२) इत्यादि श्रुतियां आत्मा को दुर्ज्ञेय
सिद्ध कर रही है और वस्तुतः आत्मा दुर्ज्ञेय है भी तथा अर्थादि पदार्थ सुगम है, अतः
उनके परस्व का तात्पर्य आत्मा के परस्व में ही है । वाचस्पति ने इस आशय को अमि-
व्यक्ति इन शब्दों में को है—“वनविद्यतार्थप्रतिपादनसम्भावत्वात् प्रमाणानां विशेषत-
श्चागमस्य, पुरुषणश्च वाच्यस्य चात्मन स्वयं श्रुत्यैव दुरधिगमत्वावधारणाद् वस्तुतश्च
दुरधिगमत्वादप्यर्थादीनां च सुगमत्वात् परस्वमेवार्थादिपरत्वाभिधानस्येत्यर्थः ।”^{१४४}
आनन्दगिरि ने वाचस्पति के इस भाव को ही पूर्णतया सन्नेप में निम्न शब्दों में गृहीत
किया है—“अज्ञातार्थज्ञापनत्वमाध्यादागमस्यात्मनश्च श्रुत्यैव दुर्ज्ञानत्वोक्ते वस्तुतश्च
तथात्वादप्यर्थादीनां च सुगमत्वात्तथा परत्वोक्तिरपि तत्पर्यवेत्यभिप्रेत्योपसहरति ।”^{१४५}

२. गोविन्दानन्द

श्री गोविन्दानन्द (१६वीं शताब्दी)^{१४६} ने श्री शंकर के शारीरकभाष्य पर

‘रत्नप्रभा’ नामक व्याख्या लिखी है। यद्यपि यह व्याख्या विवरणप्रस्थान का अनुगमन करने हुए लिखी गई है^{४७} और टीका के प्रारम्भ में ही लेखक ने विवरणकार के मत का समर्थन एवं आचार्य वाचस्पति मिश्र के मत का खण्डन किया है^{४८} तथापि टीका का आद्योपान्त अवलोकन करने पर यह भली-भाँति स्पष्ट हो जाता है कि रत्नप्रभाकार भामतीकार के प्रभावक्षेत्र में आने से अपने को बचा न सके। इस प्रभाव को स्पष्ट करने के लिए कुछ खण्डलक यहाँ प्रस्तुत किए जा रहे हैं—

(१) टीका के प्रारम्भ में आचार्य वाचस्पति के एक मंगल का भाव है कि आचार्य शंकर की कृति (भाष्य) का मयाग हम जैमि के तुच्छ वचन को भी उनी प्रकार पवित्र कर देता है जिस प्रकार गंगा का प्रवाह रथोदक को पवित्र कर देता है—

आचार्यकृतिनिवेशगमप्यवधूतं वचोऽस्मदादीनाम् ।

रथोदकमिव गंगाप्रवाहपातः पवित्रयति ॥^{४९}

श्री गोविन्दानन्द ने भी मंगलाचरण में इसी भाव का श्लोक दिया है—

श्रीमच्छारीरर्क भाष्यं प्राप्य वाक् शृद्धिमाप्नुयात् ।

इति श्रमो मे सकलो गंगां रथोदकं यथा ॥^{५०}

(२) शारीरकभाष्य की प्रथम पंक्ति ‘युष्मदस्मत्प्रत्ययगोचरयो विषयविषयिणो-स्ततःप्रकाशवद् विषदस्वभावयोरितरेतरभावानुपपत्तौ सिद्धायां तद्वर्माणामपि मृतरा-मितरेतरभावानुपपत्तिः ॥’^{५१} में आये ‘युष्मदस्मत्प्रत्ययगोचरयोः’ पद की व्याख्या करते हुए आचार्य वाचस्पति मिश्र ने कहा है कि वस्तुतः यहाँ ‘इदमस्मत्प्रत्ययगोचरयोः’ यह कहना चाहिए किन्तु यहाँ पर अत्यन्त भेद का कथन करने के लिए (‘इदम्’ के स्थान पर) ‘युष्मद्’ का ग्रहण भाष्यकार ने किया है क्योंकि ‘अहंकार’ का प्रयोगी जितना ‘त्वंहंकार’ है उतना ‘इदंहंकार’ नहीं है, ‘इदंहंकार’ और ‘अहंहंकार’ का प्रयोग कभी-कभी एक ही वस्तु के लिए एक ही साथ हो जाता है, जैमि ‘एते वयम्, इमे वयमास्महे’ आदि वाक्यों का लोक-व्यवहार में प्रचलन है।^{५२} श्री गोविन्दानन्द ने इसी भाव का प्रस्फुटन इस प्रकार किया है—“अतः एवेदमस्मत्प्रत्ययगोचरयोरिति वक्तव्येऽपीदंशब्दोऽस्मदर्थे लोके वेदे च बहुधा, इमे वयमास्महे, इमे विदेहाः, अयमहमस्मीति च प्रयोगदर्शनान्नास्मच्छब्दविरो-द्धीति मत्वा युष्मच्छब्दः प्रयुक्तः इदंशब्दप्रयोगे विरोधास्फूर्तः ॥”^{५३}

(३) ‘अन्माद्यस्य यतः’ (१।१।२) सूत्र के ‘अस्य जगतो नामरूपाभ्यां व्याकृतस्य ...’ इत्यादि भाष्य में स्थित ‘नामरूपाभ्यां व्याकृतस्य’ इस अंश की व्याख्या करते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है कि इस वाक्यांश के द्वारा अचेतनकर्तृत्व का निर्दिष्ट किया गया है क्योंकि जो वस्तु नाम और रूप के द्वारा व्याकृत की जाती है वह चेतनकर्तृक होती है, जैसे घट। यह विवादास्पद जगत् भी नामरूप के द्वारा व्याकृत है, अतः इसका भी कोई चेतन वर्ण है क्योंकि चेतन ही घटादि की बुद्धि में चित्रित करके नामरूप के द्वारा अर्थात् घटादि नाम के द्वारा, कम्बुगीवादि रूप के द्वारा बाह्य घट की निष्पत्ति करता है। नामरूप-व्याकरण में पूर्व उनका बुद्धि में आनेसे चेतन में ही बन सकना है, अचेतन में नहीं। अतः ‘नामरूपाभ्यां व्याकृतस्य’ इस अंश के द्वारा प्रधानादि अचेतनों के तथा निरु-

पाठ्य(शून्य) के कर्तृत्व का निरास हो जाता है।^{१४} रत्नप्रभाकार ने भी वाचस्पति के इस भाग को उमी रूप में प्रकट किया है—“यथा कुम्भकार प्रथम कुम्भशब्दभेदेन विकल्पित पृथुबुध्नोदराकारम्बरूप बुद्धावानिश्च नदात्मना कुम्भ व्याकरोति बहिः प्रकटयति ।”^{१५} इत्यादि पक्षिणी ।

(४) ‘महद्दीधवद्वा ह्रस्वपरिमण्डलाभ्याम्’ (२।२।११) सूत्र के भाष्य की यदापि द्वे द्वयणुके चतुरणुकमारभेते—इस पक्षिणी की व्याख्या करते हुए वाचस्पति ने कहा है कि यहाँ एक ‘द्वे’ शब्द और होना चाहिए अर्थात् ‘द्वे द्वे द्वयणुके’ ऐसा होना चाहिए, नहीं तो चतुरणुक की निष्पत्ति नहीं होगी अर्थात् उसमें महत्त्व नहीं आएगा क्योंकि वस्तु में महत्त्व प्रमाण की उत्पत्ति कारणमहत्त्व से कारणबहुत्व से या प्रचय से होती है और यहाँ द्वयणुक में न स्वयं महत्त्व है जिसमें कि उसके द्वारा चतुरणुक में महत्त्व की उत्पत्ति हो सके और न दो द्वयणुको में बहुत्व सत्त्वा ही है जिससे कि कारणबहुत्व से ही महत्त्व की उत्पत्ति हो सके। अतः द्वे द्वयणुके’ के ध्यान पर द्वे द्वे द्वयणुके’ ऐसा पठना चाहिए जिससे कि कारणबहुत्व से चतुरणुक में महत्त्व प्रमाण की उत्पत्ति हो सके।^{१६} यही बात रत्न-प्रभाकार ने भी “द्वे द्वे इति शब्दद्वय पक्षिणीयम्, एव सति चतुर्भिः द्वयणुकैश्चतुरणुकारम्भ उपपद्यते ।”^{१७} के द्वारा कही है। यहाँ दूसरा समाधान भी वाचस्पति मिश्र ने प्रस्तुत किया है। उसके अनुसार ‘द्वे द्वयणुके’ में ‘द्वे’ शब्द द्वित्व सत्त्वा का वाचक है अर्थात्कि ‘द्वयेकयो द्वित्वचनैकवचने’—इस सूत्र में ‘द्वि’ और ‘एक’ शब्द द्वित्व और एकत्वसत्त्वा के वाचक हैं। इस प्रकार द्वयणुकादिकरणक जो दो द्वित्व सत्त्वा, उनके द्वारा चतुरणुक का प्रारम्भ होता है। इस सत्त्व की वाचस्पति मिश्र ने—“अथवा द्वे इति द्वित्वे, यथा ‘द्वयेकयो द्वित्वचनैकवचने’ इति । अतः हि द्वित्वकत्वयोरित्यर्थः । अथवा द्वयेकेऽपि स्यात् साधये-माना बहुत्वात् । तदेव योजनीयम्—द्वयणुकाधिकरणे ये द्वित्वे ते यदा चतुरणुकमारभेते सत्त्वयमाना चतुर्णां द्वयणुकानामारम्भकरत्वात्तत्तद्वत् द्वित्वसत्त्वे अपि आरम्भिके।”^{१८} इसके द्वारा व्यक्त किया है। वाचस्पति के इस समाधान को आनन्दविरि ने इस भाष्य की व्याख्या में ग्रहण किया है।

(५) ‘इतरेतरप्रत्ययस्त्वादिति वेन्नोत्पत्तिमात्रनिमित्तित्वात्’ (२।२।१६) सूत्र के भाष्य में आए बौद्ध दर्शन के कुछ पारिभाषिक शब्दों की व्याख्या में रत्नप्रभाकार ने भामतीकार का अधिकांश अनुकरण किया है। जैसे—

भामती—‘नामभ्येन्द्रियाणां संनिपातः स्पर्शः स्पर्शो वेदना सुखादिकाः । ततो भवो भवत्यस्माज्जन्मेति भवो धर्माधर्मौ । ... जानानां स्कन्धानां परिपाको जरा । स्कन्धानां नाशो मरणम् । अयमायस्य मूढस्याभिप्रायस्य पुत्रवत्तत्रादावन्तर्दाहि शोकः । तदुदयः प्रलयो हा मातः ! हा तातः ! हा च मे पुत्रकलत्रादीति परिवेदना ।’^{१९}

रत्नप्रभा—‘नामभ्येन्द्रियाणां मिथः संयोगः स्पर्शः । ततः सुखादिकां वेदनाः । ... तेन भवत्यस्माज्जन्मेति भवो धर्मादिः । जानानां स्कन्धानां परिपाको जरास्कन्धः । नाशो मरणम् । अयमायस्य पुत्रादिस्नेहादन्तर्दाहि शोकः, तेन हा पुत्रेत्यादिविलापः परि-वेदना ।’^{२०}

३. अद्वैतानन्द सरस्वती

श्री अद्वैतानन्द सरस्वती (१७वीं शताब्दी)^{११} द्वारा रचित ब्रह्मसूत्र शांकरभाष्य की सारगर्भित एवं मौलिक व्याख्या 'ब्रह्मविद्याभरण' नाम में वेदान्त-जगत् में विख्यात है। वस्तुतः यह ब्रह्मविद्या का एक ऐसा आभरण (भूषण) है जिसके समवक्ष व्याख्यान परवर्ति-काल में उपलब्ध नहीं होता। 'भामती' के वर्चस्व में यह ग्रन्थरत्न पूर्णतया भास्वरित है। 'भामती' की पद्धति पर ही सूत्र के साथ भाष्य का संगठन किया गया है।

(१) प्रत्यक्ष की शब्दजन्यता—वाचस्पति मिश्र ने शब्दजन्य प्रत्यक्षज्ञान नहीं माना है। उनका कहना है कि "न चैष साक्षात्कारो मीमांसामहितस्यापि शब्दस्य प्रमाणस्य कलम् अपितु प्रत्यक्षस्य, तस्यैव तत्फलत्वनियमात्। अन्यथा कुटन्वीजादपि बटोकुरोत्तरतिनियमात्। तस्मान्निर्विचिकित्सवाक्यार्थभावनापरिपाकसहितमस्तःकरण स्वपदार्थस्यापरोक्षस्य तत्तदुपाध्याकारनिषेधेन तत्पदार्थतामनुभावयतीति युक्तम्।"^{१२} इसका प्रतिपादन करते हुए ब्रह्मविद्याभरणकार ने कहा है^{१३} कि 'अहं कर्ता' इस प्रकार के कर्तृत्वादि धर्म से युक्त आत्मा के प्रत्यक्ष में मन की हेतुता निश्चित है। अतः शुद्ध निर्वि-रोधात्मा के साक्षात्कार में मन की अतिरिक्त हेतुता कल्पनीय नहीं है अपितु पहले से कल्पित है। जैसे 'पीतः शब्दः' आदि स्थलों पर शुबलस्वरहित केवल शब्द द्रव्य का चक्षु में प्रत्यक्ष माना जाता है, उसी प्रकार निर्गुण, निष्क्रिय ब्रह्म का साक्षात्कार भी मन में हो सकता है। 'दृश्यते तु अश्रयया बुद्ध्या' (काठ० १।३।१२) आदि श्रुतिर्षा उक्त पद का पोषण करती हैं। इस पक्ष में भाष्यवाक्य की संगति करनी है, भाष्यवाक्य है—“ब्रह्म-चोदना तु पुरुषमदशोद्यत्येव केवल, अवबोधस्य चोदना जगत्स्थान् पुरुषो बोधे नियु-ज्यते। यदाऽक्षार्थसन्निकर्षेणापार्थवोद्ये तद्वत्।”^{१४} यहाँ भाष्यकार ने सभी प्रकार के द्वास्त-वाक्य में ब्रह्मप्रत्यक्ष की जनकता मानी है, जैसे कि इन्द्रियार्थमनिकर्ष में घटादि प्रत्यक्ष की हेतुता मानी जाती है। वाचस्पति मिश्र के अनुसार वेदान्तवाक्य साक्षात् पुरुष-प्रत्यक्ष का जनक नहीं अपितु परम्परया है। लोक में बहुत-से ऐसे प्रयोग दिये जाते हैं जहाँ पर वस्तु का साक्षात् उपयोग न होकर परम्परया ही होता है, जैसे 'धूमाद् बल्लिरनुमीयते' 'मनसा दृश्यते' आदि। वस्तुस्थिति यह है कि धूम में बल्लि की अनुमति नहीं होती अपितु धूमज्ञान में होती है, अतः धूम-परम्परा में अनुमिति का जनक होता है, साक्षात् नहीं। किसी वस्तु का दर्शन चक्षु में किया जाता है, मन में नहीं। अतः मन साक्षात् रूप-दर्शन का हेतु न होकर परम्परया माना जाता है, धर्म ही वेदान्तवाक्य परम्परा में ब्रह्म-बोध का हेतु होते हैं साक्षात् नहीं।

(२) विविदिषा में कर्म का उपयोग—वाचस्पति मिश्र ने कर्म का उपयोग विविदिषा में बताया है—“तमेतमात्मानं वेदानुवचनेन = नित्यस्वाध्यायेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति = वेदितुमिच्छन्ति न तु विदन्ति।”^{१५} ब्रह्मविद्याभरणकार ने भी कहा है—“विविदिषावाक्यं विविदिषार्थमेव कर्माणि विधत्ते।”^{१६} इस प्रकार ब्रह्मविद्याभरणकार ने इन विषय में वाचस्पति का अनुकरण किया है तथा अनेक तर्कों से इसका समर्थन किया है।^{१७}

(३) जीवाधित्तविद्या—ब्रह्मविद्याभरणकार ने अविद्या के आश्रयसम्बन्धी विवाद को प्रस्तुत करके बतलाया है कि अविद्या जीवेश्वरानुगत विशुद्ध चैतन्य के अधिन है अर्थात् जीव तथा ईश्वर दोनों में अनुगत जो विशुद्ध चैतन्य है, वह माया का अधिष्ठान है। माया की दो शक्तियाँ हैं—आवरण तथा विक्षेप। आवरणशक्ति का कार्य अज्ञत्वादि है तथा विक्षेपशक्ति के कार्य क्रियात्मक जगत्सृष्टि तथा गत्यादिक हैं। माया की ये दोनों शक्तियाँ हैं—इस बात की पुष्टि 'माययापह्नवज्ञाना आसुर भावमाश्रिता', 'माया तु प्रज्जि विद्यात्' इत्यादि श्रुतिस्मृति वाक्यों में हो जाती है। यही माया अपनी विक्षेपशक्ति के द्वारा परमात्मा में सर्वज्ञत्वादि तथा विमर्याद रूप विक्षेप का तथा जीव में सत्साररूप विक्षेप का आघात करती है। इसलिए माया का विक्षेपात ईश्वर तथा जीव लक्ष्यभ्रमरूप से रहना है। किन्तु माया का आवरणात्मक जीवत्ववच्छेदरूप में ही काम करता है, ईश्वरत्ववच्छेदरूप में नहीं। अतः ईश्वर में सर्वज्ञत्वादि धर्मों की उत्पत्ति हो जाती है। इस व्यवस्था में प्रमाण ईश्वर में सर्वज्ञत्वबोधक श्रुति तथा जीव में 'अहमज्ञ' इत्याकारक प्रत्यक्ष प्रमाण है। इसी व्यवस्था के कारण 'ज्ञाज्ञो द्वावज्ञावीमनीशौ' इत्यादि श्रुति में ईश्वर को ज्ञ' तथा 'जीव' को 'अज्ञ' बतलाया गया है। अतः माया या अविद्या का आवरणात्मक जीव में ही कार्य करता है, न कि ईश्वर में अर्थात् जीव आवरणात्मक से युक्त है न कि ईश्वर^{१८} अर्थात् अविद्या जीवाधिन है। इस प्रकार अन्ततो-गम्य ब्रह्मविद्याभरणकार वाचस्पति से महमत हो जाते हैं।

कही-कही ब्रह्मविद्याभरण' ने वाचस्पत्य पदावली का भी उपयोग किया है, यथा—

(१) भामती—“यपु व्यावर्तमानेषु यदनुवर्तते तत्तत्त्वो भिन्नं यथा कुसुमेभ्य मूनम्।”^{१९}

ब्रह्मविद्याभरण—“येषु व्यावर्तमानेषु यदनुवर्तते तत्तत्त्वो भिन्नम्। यथा कुसुमेभ्य मूनम्।”^{२०}

(२) भामती—“योऽहं बाल्ये पितरावबभूव स एव स्थविरे प्रणप्तुं अनु- भवामि।”^{२१}

ब्रह्मविद्याभरण—“य एवाहं बाल्ये पितरावबभूव स एव स्थविरे प्रणप्सु- तं अनुभवामि।”^{२२}

इसी प्रकार अन्यत्र भी ब्रह्म विद्याभरणकार ने वाचस्पति की 'भामती' से प्रकाश प्राप्त किया है।^{२३}

(३) 'भामती' का प्रचार-क्षेत्र

'भामती' के प्रचार-क्षेत्र के परिप्रेक्ष्य में जब हम वेदान्त के परिवर्ती लेखकों के प्रकरण ग्रन्थों का पृष्ठोद्घाटन करते हैं तो ऐसा प्रतीत होता है कि 'भामती' के व्याख्यात-परिवर्ती वेदान्त के उपजीवक वाच्य बन गए थे। आचार्य आनन्दबोध, विसुखाचार्य, सायणमाधव, मधुसूदन सरस्वती, छर्मराजाध्वरीन्द्र, ब्रह्मानन्द सरस्वती, महादेव सरस्वती प्रभृति वेदान्तमहारषियों के ग्रन्थों में स्थान-स्थान पर भामतीकार के व्याख्यानों

की छटा के दर्शन होते हैं। स्वालो-पुलाक-न्याय से इस छटा की कतिपय संक्षिप्त शक्तियाँ सजाने का यहाँ प्रयास किया जा रहा है।

१. आचार्य आनन्दबोध (११वीं १२वीं शताब्दी)™

आचार्य आनन्दबोध ने वाचस्पति के मत को अपनी रचना 'न्यायमकरन्द' में कई स्थानों पर उद्धृत किया है। यथा—

(१) सिद्धार्थ में शब्द का शक्तिग्रह

सिद्धार्थ में भी शब्दों का सगतिज्ञान होता है, इस पक्ष का उपादान करते हुए आनन्दबोध ने वाचस्पति मिश्र का मत उद्धृत किया है—'यदबोचदाचार्यवाचस्पतिः'—
 "एवविद्येऽपि विषये हर्षहेत्यन्तरमाश्रयमाना जननीजारसकया स्वकीयमपि ब्राह्मणत्वं प्रति संविद्वाना नाधिकारभाजो ब्राह्मणोचितासु क्रियास्थिति कृत मीमांसाभ्यासपरिश्रमेण तेषामिति ।"™
 'पुत्रस्ते जातः' जैसे सन्देशवाचक के वाक्य को सुनकर श्रोता को पुत्रोत्पत्ति का ज्ञान हो जाता है। यद्यपि 'पुत्रस्ते जातः' इस वाक्य में कार्यताबोधक लिङ्ग आदि पद का प्रयोग नहीं है तथापि इस वाक्य से पुत्रोत्पत्ति का बोध होता है, अतः वेदान्त धार्यों में लिङ्गादि का प्रयोग न होने पर भी उनसे अर्थबोध अवश्य होगा। इस निर्णय पर प्रभाकर की ओर से आक्षेप किया जाता है कि 'पुत्रस्ते जातः' इस पद का ऐसा कोई अर्थ हो सकता है जिसके ज्ञान से श्रोता को हर्ष उत्पन्न हुआ है। हर्ष का हेतु पुत्रजन्म को छोड़कर और घन लाभवि का ज्ञान भी हो सकता है। इस प्रकार हेतुवन्तर की आशंका में 'पुत्रस्ते जातः' वाक्य का पुत्रजन्म ही अर्थ है, ऐसा नहीं कहा जा सकता।

प्रभाकर के इस आक्षेप का समाधान वाचस्पति मिश्र ने यह कहकर किया है कि शंकाओं का उदय कहां नहीं हो सकता? प्रभाकर को अपने जन्म के विषय में भी शंका हो सकती है कि उनका जन्म किसी ब्राह्मणेतर से भी हो सकता है। तब ब्राह्मणत्व का सिद्ध हो जाने पर उन्हें ब्राह्मणोचित मीमांसा-व्याख्यान जैसे वैदिक कृत्य में प्रवृत्त नहीं होना चाहिए। किन्तु 'पुत्रस्ते जातः' के समान माता के वाक्यों को सुनकर जैसे ब्राह्मणत्व का निश्चय उन्हें हो जाता है, उसी प्रकार वेदान्तवाक्यों से भी श्रद्धा का निश्चय हो सकता है।

२. अखण्डार्थ

वेदान्तसिद्धान्त में 'तत्त्वमसि' जैसे महावाक्यों को अखण्डार्थबोधक वाक्य माना जाता है। अपर्याय पदों का किसी एक प्रातिपदिकार्थ में तात्पर्य होना ही अखण्डार्थ-बोधकता कहा जाता है। अखण्डार्थबोधक वाक्यप्रकारों में वाचस्पति मिश्र की सम्मति मिलाने हुए आनन्दबोध ने कहा है—
 "आचार्यवाचस्पतिमिश्रः पुनरखण्डमनुविनितमाश्रयिष्याणा सन्निहितविशेषाभिधायितामंगीकुर्वाणा वैश्वदेव्यामिष्टा दण्डी कमण्डलुमानिष्पादयोऽखण्डार्थवृत्तितायामुदाहार्या इति मन्यन्ते ।"™
 'प्रकृष्टप्रकाशश्चन्द्रः' जैसे लक्षणावाच्य अखण्डार्थक माने जाते हैं। इनसे भिन्न अणु प्रत्ययान्त जैसे वैश्वदेवी आदि, मनुष्यवान्त जैसे कमण्डलुमान्, इतिप्रत्ययान्त जैसे दण्डी, बहुव्रीहिसमास जैसे

चित्रगुणादि पद भी अलक्ष्यार्थक मान जाते हैं। अन्य के सम्बन्ध में रहित विमुक्त वस्तु को अलक्ष्य वस्तु कहा जाता है। चित्रगु शब्द में 'चित्रा गायो म्य' चित्र गायो का सम्बन्धी देवदत्त 'चित्रगु' शब्द का अर्थ माना जाता है। उस देवदत्त में चित्र गायो का सम्बन्ध विवक्षित होता है अथवा नहीं, इस प्रश्न के उत्तर में कहा जाता है कि ब्रह्मोद्दिष्टमास का अर्थ होना है अन्य पदार्थ अर्थात् समानवटकपदों का अर्थ विवक्षित नहीं होना किन्तु अन्य पदार्थ ही प्रतिपाद्य होता है। इस प्रकार चित्र, गो और उसका सम्बन्ध कुछ भी शक्यकोटि में प्रविष्ट नहीं किया जाता किन्तु देवदत्त जैसे अन्य पदार्थ को ही 'चित्रगु' शब्द का प्रतिपाद्य अर्थ माना जाता है। इस प्रकार का देवदत्त एक अलक्ष्य वस्तु है। इसी प्रकार अण, यनुष् इति आदि प्रत्यय भी अण अर्थ में ही प्रयुक्त होते हैं। अण उनका भी घटकपदार्थों से अतिरिक्त हो अर्थ माना जाता है। जैसे वैश्वदेव्यामिक्षा शब्द व्यामिक्षा को, दण्डी शब्द देवदत्त आदि द्रव्य का एक कमण्डलुमान आदि शब्द किसी कमण्डलुगारी पुरुष को कहा करता है इसी प्रकार परावर मायाको एक 'स य ज्ञानमनन्त ब्रह्म' आदि शब्द अलक्ष्य ब्रह्म के समर्थक मान जाते हैं। सभी महावाक्य लक्षणवाक्यों के समान ही अलक्ष्यार्थ के बोधक होते हैं।

आनन्दबोध न वाचस्पति के केवल सिद्धान्ती का ही उल्लेख नहीं किया है अस्तु उनकी पदवाची का भी उपयोग यत्र लब्ध किया है। यथा — 'न खलु लौकिका नाम इति च नग इति वा पदात् कुञ्जर गिरि वा प्रतिपद्यमाना भवन्ति भ्रान्ता' ^{१००}, 'वत्त एक जला-जलि' ^{१०१}, 'समनस्वद्विषमनिर्कृष्टा स्फीतालोकमन्यमद्यवासीना' ^{१०२} इत्यादि।

३ चित्तसुखाचार्य

जैसे चित्तसुखाचार्य ने आचार्य वाचस्पति मिश्र की आलोचना की है वैसे उनके कथन का प्रमाणरूप में उद्धृत भी किया है। उदाहरणस्वरूप दो स्थान प्रस्तुत हैं।

(१) बुभुत्सितार्थ-प्रतिपादन

शब्द, शक्ति आदि के समान वाचस्पति मिश्र के वाक्यलक्षण शास्त्रिकमार्गों के सूत्र बन गए हैं। वाचस्पति मिश्र ने अपनी प्रायः सभी व्याख्याओं के आरम्भ में बुभुत्सितार्थ प्रतिपादन की महत्त्व दिया है। ^{१०३} श्री चित्तसुखाचार्य ने वाचस्पति के इस बुभुत्सितार्थ प्रतिपादन को 'तत्त्वमसि' इत्यादि महावाक्यों के घटक तत् 'त्वम्' आदि दोनों पदों में लक्षण मानने में प्रमाणरूप से उपन्यस्त किया है—'ननु तथापि पूर्वकालोपलब्धिनस्मृतत्'। उक्त च प्रतिज्ञावचनस्य साधनायत्वमात्राज्ञापेनाचार्यवाचस्पतितना— अनित्य शब्द बुभुत्समानाया अनित्य शब्द इत्यनुक्त्या यदेव किञ्चिदुच्यते यत्कृतक तदनित्यमिति वा, तत्त्वमसवदबुद्ध्या न प्रत्येति प्रविशती।' इति ^{१०४} कुछ लोगों का यह कहना था कि 'तत्त्वमसि' आदि महावाक्यों में अलक्ष्यबोध के लिए दोनों पदों की लक्षणा आश्रयण करना आवश्यक नहीं है। एक पद की लक्षणा से भी काम चल सकता है। 'तत्' पद की यदि मुख्यार्थक माना जाय तब 'त्वम्' पद की लक्षणा एक 'त्व' पद को मुख्यार्थक मानकर उसमें 'तत्' पद की लक्षणा कर देने से अलक्ष्यार्थ का लाभ हो जाता है। प्रथम पक्ष में 'तत्' पद मन्त्र आदिविशिष्टचैतन्य की अभिप्रायति से कहता है, 'त्व' पद की उसी अर्थ में

संज्ञा कर देने से दोनों पदों का एक अभेद ईश्वरार्थ के बोधन में तात्पर्य बन जाता है। दूसरे पक्ष में 'त्वम्' पद का अभिधायित्व से ब्रह्मजन्तादिविशिष्टवैतन्य का वाचक होता है और 'तत्' पद की उसी में संज्ञा कर देने में अभेदबोध प्राप्त हो जाता है। इस प्रकार एक पद की संज्ञा से अभेदबोध का लाभ हो जाने पर उसके लिए उभयपद-संज्ञा आवश्यक नहीं। उभयव्यवस्था के द्वारा उभयपदसंज्ञावादी अत्यन्त निरुत्तर हो जाता है। किन्तु वाचस्पति मिश्र के सूत्रवाक्यों का उपयोग ऐसे अवसर पर करते हुए कहा जाता है कि अन्यतर पद की संज्ञा के द्वारा यद्यपि अभेदबोध प्राप्त हो जाता है किन्तु वह अभेदबोध न वृत्तुस्तित है और न प्रतिपित्तित। संज्ञा का मृदय निमित्त माना जाता है तात्पर्यानुपपत्ति। तात्पर्य उसी अर्थ में माना जाता है जो अर्थ वृत्तुस्तित अथवा प्रतिपित्तित हो। श्रोता को जिज्ञासा के अनुसार वक्ता को प्रतिपित्ता (विधवा) हुआ करती है। श्रुतिवाक्य अपौरुषेय है, उनमें विधवा या प्रतिपित्ता साक्षात् सम्भव न होने पर भी वैसे ही व्यावहारिक विधवा का निर्वाह किया जाता है जैसे 'कृष्णं विपत्तिपति' (नदी का कगार गिना चाहता है)। कगार जड़ वस्तु है, उसमें इच्छा का योग कैसे? इस प्रश्न के उत्तर में उनमें औपचारिक इच्छा का सम्बन्ध माना जाता है। उन्नी प्रकार षट्दन्तत्त्व को जड़ मानने वाले भी विधवा का निर्वाह किया करते हैं। उपदेष्टक या उपदेष्ट श्रोता की समीक्षा, जिज्ञासा, बुद्धि का अनुसरण किया करते हैं।

इस वक्तव्य को सिद्धान्त का रूप वाचस्पति मिश्र ने इस प्रकार प्रदान किया है—
 "एवमित्य शब्दं ब्रुवन्तमानाधानित्यः शब्द इत्यनुक्त्वा यदेव किञ्चिदुच्यते कृतकत्वादिति वा यत्कृतक तदन्तित्यमिति वा कृतकश्च शब्द इति वा तत्पर्ययस्यानपेक्षितमापाततो सम्बद्धाभिधानं, तथा ज्ञानवहितो न बोद्धुमर्हति। यत्कृतकं तत्पर्ययमन्तित्यं, यथा घटाः, कृतकश्च शब्द इति वचनमर्थमाभ्यर्त्तनैवापेक्षितमिदं शब्दान्तिव्यतिषाद्यकमित्यवधानमप्रेति चेष्टा, परस्परार्थवत्त्वप्रसंगात्।"^१
 तात्त्विकवचन स्याद्विग्रह के ५ अंग मानते हैं—प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय और निगमन। बोद्ध-उदाहरण और उपनय, या उपनय और निगमन—वाही अवयवों को पर्याप्त मानते हैं। उदाहरण तीस अवयव माना करते हैं—प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, अवयव उदाहरण, उपनय, निगमन। वाचस्पति मिश्र तात्त्विक पक्ष का समर्थन करते हुए कहते हैं कि पाँचों अंग बुद्धि का तृष्णाओं से इस प्रकार आवद्ध है कि उन्हें विनिष्ट नहीं किया जा सकता। प्रत्येक नाट्यमय पर ५ जिज्ञासाएँ हुआ करती हैं—
 क्या शब्द अन्तिम होता है? यदि है तो क्यों? कैसे? ऐसा कोई और भी उदाहरण है? उदाहरण का पक्ष में सामंजस्य है अथवा नहीं? प्रथम जिज्ञासा को ज्ञान करने के लिए प्रतिज्ञावाक्य का प्रयोग किया जाता है—'शब्दोऽन्तिमः।' 'कस्मात्?' इस प्रकार की द्वितीय जिज्ञासा को ज्ञान करने के लिए 'कृतकत्वात्' इस हेतुवाक्य का प्रयोग किया जाता है। तृतीय जिज्ञासा को ज्ञान के लिए कहा जाता है—'यत्र कृतकत्वं तत्र अन्तित्यत्वम्, यथा घटादौ।' इसे दृष्टान्त-वाक्य कहते हैं। दृष्टान्तदृष्ट हेतु का उपसंहार करने के लिए 'तथाचायम्'—यह उपनयवाक्य प्रयुक्त होता है। दृष्टान्तदृष्ट हेतु का पक्ष में उपसंहार हो जाने पर दृष्टान्तदृष्ट ग्राह्यधर्म का उपसंहार दिखाने के लिए 'तस्मात्तथायम्'—इस प्रकार नियमनवाक्य का उच्चारण किया जाता है। इनमें भी

कहा जा सकता है—पूर्व-पूर्व अववाक्यों के द्वारा उत्थापित आकांक्षाओं का प्रशमन उत्तरोत्तर वाक्य प्रवाह के द्वारा किया जाता है। 'शब्दोऽनित्य' कहने पर जिज्ञासा होती है—'कस्मात् ?' इस जिज्ञासा का उत्तर हेतुवाक्य-प्रयोग के द्वारा दिया जा सकता है, अन्यथा नहीं। बुभुत्सिताभिधानन्याय से दूर न्याय-क्षेत्र प्रसक्तगीत या उन्मत्त प्रलाप मात्र माना जाता है। इस निष्कर्ष की कसौटी पर जब हम महावाक्य का अर्थबोध प्रकार चढ़ाते हैं तब यही स्थिर होता है कि दोनों पक्षों की लक्षणा आवश्यक है, क्योंकि प्रकृत में विशिष्ट और शुद्ध चेतन का अभेदबाध बुभुत्सित है उसका लाभ केवल एक पद की लक्षणा से नहीं हो सकता। एक पद की लक्षणा से विशिष्टार्थ का अभेद ही प्राप्त होना है, शुद्ध का नहीं। दोनों पद अपनी अपनी अभिधावृत्ति की सीमा पारकर जब विशुद्ध चैतन्य में लक्षणा के द्वारा प्रवृत्त होते हैं तभी बुभुत्सित और प्रतिपिस्तित अर्थ का पर्यवसान हुआ करता है। वक्ता और श्रोता की इस अदभुत एवं दुर्लभ मर्यादा का मूर्याकन श्रुति न इस प्रकार किया है— आश्चर्योऽस्यैव वक्ता कुशलोऽस्येतन्वा (कठ० २।३)। मुमुक्षु बुभुत्सु अधिकारी का कौशल विशुद्ध तत्त्व का अभेद की बुभुत्सा में निहित होगा & एवं वक्ता आवेद का आश्चर्य चमत्कार विशुद्ध चैतन्य के अभेदबोधन में माना जाता है।

(२) अनुमान की स्थल प्रमाणता

वेदान्त के क्षेत्र में कुमारिल भट्ट के उपकरण ही काम में लाए जाते हैं। ज्ञान के विषय में कुमारिल भट्ट का मिद्धान्त है कि 'स्वतः सर्वप्रमाणानां प्रामाण्यम्।' वेदान्त का भी वही निद्धान्त है। परन्तु प्रामाण्यवादी नैयायिक आपत्ति देता है कि यदि ज्ञान का प्रामाण्य स्वतः गृहीत माना जाए तो उसमें प्रामाण्याप्रामाण्य का सन्देह नहीं होना चाहिए क्योंकि ज्ञान के उत्पन्न होते ही जब उसमें प्रमात्त्व गृहीत हो जाता है तब प्रमात्वरूप-विशेष-कोटि का दर्शन हो ज्ञान के कारण प्रमात्वाभाव की सम्भावना समाप्त हो जाती है। नैयायिक की इस आपत्ति का परिहार करते हुए बिस्नुखाचार्य ने कहा है कि नैयायिक-गण भी अनुमान और उपमान के विषय में स्वतः प्रामाण्यवादी होते हैं। जैसा कि वाचस्पति मिश्र ने कहा है—'अनुमानस्य स्वतः प्रमाणतया अन्वयस्यापि सम्बन्धः'।^{६५} नैयायिकों का कहना यह है कि 'इदं जलम्' जैसे प्राथमिक ज्ञान में सफल प्रवृत्ति के पश्चात् प्रमात्त्व का अनुमान किया जाता है—'विमत ज्ञानमर्थोऽप्यभिचारि समर्थप्रवृत्तिजनकत्वात्'।^{६६} यही जिज्ञासा होती है कि इस अनुमान-ज्ञान में प्रमात्त्वग्रहण दूसरे अनुमान से और दूसरे में तीसरे से, इस प्रकार अवस्था दोष प्राप्त हो जाता है। अतः नैयायिकों ने अनुमान को झूठा प्रमाण मान लिया। अनुमान यदि स्वतः प्रमाणभूत है तब इसमें प्रमात्त्व का सन्देह कैसे होगा? वही आश्रय नैयायिकों पर भी किया जाता है। ऐसे उत्तर-प्रत्युत्तर की प्रनिबन्धी प्रणाली से अभिहित किया जाता है। ऐसे स्थलों पर मध्यस्थगण प्रायः यही निर्णय लिया करते हैं कि जिन स्थान पर बादी और प्रतिवादी दोनों के पक्षों में समान दोष आ जाते हैं तो उन पर विचार स्थगित कर दिया जाना है, जैसा कि कुमारिलभट्ट ने अलोकवातिक में कहा है—

तस्माद्योः समो दोषः परिहारोऽपि वा समः ।

नेकस्तत्रानुयोक्तव्यस्तादृगर्थविचारणे ॥

नैयायिकों ने अनुमान में स्वतः प्रामाण्य क्यों मान लिया, इस ओर संकेत करते हुए वाचस्पति मिश्र ने सूचित किया है कि जिस वस्तु के निर्माण में सामग्री का परीक्षण नहीं किया जाता उस वस्तु में दोष की सम्भावना अवश्य बनी रहती है, किन्तु जिस वस्तु का निर्माण करने से पहले उसकी सामग्री का सावधानी से परीक्षण कर लिया जाता है, वह वस्तु सदैव निर्दोष बना करती है, इसी के आधार पर विश्व का व्यवहार प्रचलित है। अनुमान की सामग्री में और ज्ञानों की अपेक्षा एक विशेषता है कि उसके व्याप्ति, पक्ष, धर्म आदि कारणकलाप पुनः पुनः परीक्षित होते हैं। अतः उन निश्चित निरवयव साधनों से उत्पन्न अनुमान ज्ञान में किसी प्रकार के अप्रामाण्य की सम्भावना नहीं रह जाती। अतः उसे स्वतः प्रमाण मान लेना अनुचित नहीं। वाचस्पति मिश्र ने स्पष्ट णट्यों में कहा है—'अनुमानस्य तु परितो निरस्तसमस्तविभ्रमाशकस्य स्वत एव प्रामाण्यम्, अनुमेया-ध्यमिचारिलिङ्गसमुत्पत्त्यात्'।^{८५} अर्थात् अनुमान प्रमाण साध्यावधिचारी हेतु से उत्पन्न होने के कारण सभी प्रकार की विभ्रमविषयक शकाओं में रहित होता है। अतः अनुमान को स्वतः प्रमाण नैयायिक माना करते हैं।

(३) बन्धमोक्ष-व्यवस्था

नानाजीववाद एव जीवाश्रिनाविद्यावाद जैसे वाचस्पति के सिद्धान्त में बन्ध-मोक्ष की व्यवस्था कैसे बनती है, जबकि अविद्या का विषय बद्ध माना जाता है। वाचस्पति का सिद्धान्त है कि जीव अविद्या का आश्रय है—जीव को तत्त्वबोध होता है और वही मुक्त होता है, किन्तु वहाँ स्पष्ट यह है कि अविद्या का विषय ब्रह्म बद्ध माना जाता है, उसी में ही बन्धन की निवृत्ति होनी चाहिए। इसका उत्तर दिया गया है कि ब्रह्म वस्तुतः न बद्ध होता है और न मुक्त, किन्तु अविद्या की निवृत्ति में मुक्त जैसा हो जाया करता है। चित्तमुखाचार्य ने इस पक्ष में बन्धमोक्ष-व्यवस्था का उपादन करते हुए कहा है—'तस्मादेकमपि ब्रह्मानेकोपाधिभिरवच्छिन्नं लक्षणानाजीवभावं तत्र बद्धमिव यथा विद्यया अविद्योपाधिनिवृत्तिस्तत्र मुक्तमिव भवतीति नानाजीववादेऽपि बन्धमुक्तिव्यवस्थो-पपद्यत इति केचिदाचार्याः प्रपेदिरे'।^{८६} अर्थात् एक ही ब्रह्म अनेक उपाधियों से युक्त होकर अनेक जीवों के रूप में बन्धन का अनुभव करता है और जिस जीव की अविद्या निवृत्त हो गई, उसकी निवृत्ति से वह अपने को मुक्त जैसा अनुभव करता है, ऐसा कुछ आचार्य मानते हैं। यहाँ 'केचिदाचार्याः' पद की व्याख्या करते हुए प्रत्यगात्मरूप आचार्य ने कहा है—'केचिदाचार्या मण्डनमिश्रवाचस्पतिमिश्रमतावलम्बिनः'।^{८७}

३. सायण भाष्य (सर्वदशन सग्रहकार)

अध्यास के पूर्वपक्ष में आक्षेप किया गया है कि श्रुति रजतादि पदार्थों के अध्यास में अध्वस्त और अधिष्ठान का सादृश्य देखा जाता है, अतः सादृश्य की ही अध्यास का कारण मानना चाहिए, नहीं तो रजन का अध्यास कौयले जैसी कान्ही वस्तु में होने लग

जाएगा। आत्मा और अनात्मवस्तु में किसी प्रकार का सादृश्य सम्भव नहीं। इसलिए अध्यस्त नहीं हो सकता। इस आक्षेप का समाधान करते हुए वाचस्पति मिश्र ने सादृश्य-ज्ञान में अध्यस्त की हेतुता का निराकरण किया है। उस निराकरण को उद्धृत करते हुए सायण माधव ने 'सर्वदशनसंग्रह' में कहा है कि मभी विभ्रमो य साहचर्य की व्याप्ति नहीं मानी जा सकती क्योंकि बहुत-से विसदृश स्वापादि अध्यस्त देखे जाते हैं। जैसा कि आचार्य वाचस्पति मिश्र ने कहा है—यह प्रपञ्च अनादि वासनाओं से जन्म ग्रहण का विवर्तमात्र है। इस साहचर्य की अपेक्षा नहीं।^{५५}

व्यावहारिक व्यक्तियों का 'अहम्' शब्द प्रयोग शुद्धात्मा की विषय करता है अथवा अध्यस्त आत्मा को, इस प्रश्न का उत्तर देते हुए सायण माधव ने अहंकार को अध्यस्तात्मविषयक ही कहा है और वाचस्पति के 'अहम् इदंवास्मि सदानं जानानं' आदि^{५६} शब्दों में अध्यस्त आत्मभाव का प्रतिपादन करते हुए वाचस्पति मिश्र का नाम लेकर भी उनके वाक्य को उद्धृत करके यह सिद्ध किया है^{५७} कि व्यवहारकाल में विद्वान् और अविद्वान् सभी समान घरातल पर व्यवहार करते पाये जाते हैं, जैसे पशु अपने दृष्टान्ति-दर्शन के आधार पर प्रवृत्त व निवृत्त होना है—उसी प्रकार सभी व्यावहारिक व्यक्ति प्रवृत्त और निवृत्त होते हैं।

स्वतः प्राभाष्यवाद की स्थापना कुमारिल भट्ट ने अपने श्लोकवार्तिक में विस्तृत रूप में की है। उस मत के अनुसार ही वाचस्पति मिश्र ने न्यायकणिका में अपनी व्यवस्था की है। संप्रतिपादी ने सन्देह किया है कि यदि किसी स्वयं विशेष पर विसम्वाद के कारण ज्ञान की मिथ्या मान लिया जाए तब मनुष्य को किसी भी ज्ञान पर विश्वास नहीं रहगा। इस अनाश्वासप्रसक्ति का निराकरण वाचस्पति मिश्र ने यह कहकर कर दिया कि ज्ञानमय प्रमात्व स्वयं माना जाता है। ज्ञान वस्तु का प्रकाशक हो जाँके मात्र प्रमा बन जाता है। प्रमात्व ग्रहण में अव्यभिचारादि की अपेक्षा नहीं मानी जाती। सभी ज्ञान प्रमात्त्व ही उत्पन्न होते हैं, जिन सब पर विश्वास बना रहगा। सायण माधव ने 'उत्तमं ज्यो-का त्यो उद्धृत किया है।^{५८}

४ मधुमूदन सरस्वती (१५०० ई०)^{५९}

मधुमूदन सरस्वती ने भी अपनी रचनाओं में अनेकत्र वाचस्पति मिश्र को उद्धृत किया है। कुछ स्थल प्रस्तुत हैं।

(१) सद्भिन्न वस्तु में भी अर्थकियाकारित्व-प्रवर्तन

वेदान्तसिद्धान्त प्रपञ्च को सद्भिन्न मानता है। ज्ञान पर उद्भवोद्देश्य के प्रबल आक्षेप है। उनका कहना है कि सद्बस्तु ही लोक में सप्रयोजन या अर्थक्रियाकारी मानी जाती है। उस सद्भिन्न में अर्थक्रियाकारित्व न होना के कारण प्रपञ्च को सत् मानना होगा। इस पर वेदान्त के आचार्यों का समाधान यह है कि लौकिक व्यवहारसाधनता सत् में भिन्न में भी पाई जाती है। जैसे स्वप्न सत् स भिन्न (अमत्) होना पर भी शुभाशुभ-सूचक होता है। शराविष मरण का हेतु देखा जाता है। वर्ष में ह्यस्त्व दीर्घत्व

आदि धर्म आरोपित होते हैं जो कि सत् नहीं होते फिर भी उनमें बोध यथार्थ होता देखा जाता है । सभी असत् पदार्थ अपने प्रयोजन के निष्पादक होते हैं, यह नियम नहीं । धूलि-पटल में धूम अपने सत् अग्नि का अनुमापक नहीं होता । इस प्रकार के स्वभाववैलक्षण्य में मधुसूदन सरस्वती ने वाचस्पति के वस्तव्य को प्रमाणरूप में प्रस्तुत किया है—“तदुक्तं वाचस्पतिमिश्रं—‘यथा सत्यत्वाविशेषेऽपि चक्षुषा रूपमेव जाप्यते न रसः, तथैवामत्त्वाविशेषेऽपि वर्णदेष्टव्यादिना सत्यं जाप्यते, न तु धूमाभामादिना’ इति ।”^{६३} वेदान्ताचार्य मोमामको के समान शब्द में ह्रस्वत्व, दीर्घत्व का आरोप माना करते हैं । आरोपित ह्रस्वत्व, दीर्घत्व से प्रतिपाद्य वस्तु का यथार्थ ज्ञान माना जाता है, जैसाकि वाचस्पति मिश्र ने कहा है—‘न हि लौकिका गाग इति वा नग इति वा पदात् फुजुर वा तरु वा प्रतिपद्यमाना भवन्ति भ्रान्ताः ।’^{६४} लोकव्यवहार में दीर्घ ‘नकार’ घटित ‘नाग’ शब्द में हाथी का बोध होता है एवं ह्रस्व ‘नकार’ युक्त ‘नग’ पद में वृक्ष आदि का बोध होता है । ऐसे बोध को यथार्थ माना जाता है, भ्रम नहीं । इसी प्रकार आरोपित वस्तु भी लौकिक सत्य की साधन हो सकती है, किन्तु जैसे सभी सत् रथाओं का स्वभाव एक नहीं होता उसी प्रकार सभी सदभिन्न या आरोपित पदार्थों का स्वभाव भी एक जैसा नहीं होता । अतः आरोपित ह्रस्वत्व दीर्घत्व से बोध यथार्थ होता है किन्तु आरोपित धूम में पल्लि का यथार्थज्ञान नहीं होता ।

(२) अधिष्ठान व आरोप्य के धर्मों का अन्तर

अधिष्ठान व अध्यस्त का तादात्म्य होने पर भी अध्यस्त के धर्मों से युक्त अधिष्ठान जैसे प्रतीत होता है वैसे अधिष्ठान के धर्मों से युक्त अध्यस्त वस्तु नहीं । इस विषय में वाचस्पति मिश्र का उल्लेख करते हुए अद्वैतसिद्धिकार ने कहा है—

“न च—समारोप्यस्य रूपेण विषयो रूपवान् भवेत् ।

विषयस्य तु रूपेण समारोप्यं न रूपवत् ॥

इति वाचस्पत्युक्तेरन्तःकरणताप्रेमास्वदत्तस्वीयात्मनि प्रतीत्यापत्तिरिति वाक्यम् ।”^{६५} आरोपित सर्प की शीपणता आदि रूपों में रज्जु युक्त प्रतीत होती है किन्तु रज्जुगत त्रिगुणत्वादि धर्मों में सर्प युक्त प्रतीत नहीं होता । इसका कारण उनके परस्पर धर्मों का आरोप माना जाता है किन्तु उन्हीं धर्मों का आरोप हो सकता है जो प्रतीयमान हो । सर्प-भ्रमकाल में रज्जुगत त्रिगुणत्वादि विशेष आकार तिरोहित हो जाता है, प्रतीयमान नहीं रहता । अतः उसका आरोप नहीं होता क्योंकि उसकी प्रतीति हो जाने पर सर्पभ्रम निवृत्त हो जाता है ।

(३) अन्योन्याध्यास में अन्यवाद प्रसंग की निवृत्ति

आत्मा का अनात्मा में तथा अनात्मा का आत्मा में अध्ययन मानने पर आत्मा और अनात्मा दोनों अध्यस्त हो जाने के कारण मिथ्या हो जाते हैं । इस प्रकार माध्यमिकसम्बन्ध अन्यवादप्रक्रिया प्रसक्त हो जाती है । उसकी निवृत्ति के लिए अधिष्ठान का साध नहीं हो

सकता। अधिष्ठान ज्ञान सदैव बाधक होता है बाधित नहीं। रजतादिज्ञान जैसे बाधित होता है वैसे शुक्तिज्ञान नहीं क्योंकि शुक्तिज्ञान का विषय शुक्ति सत्य होता है। शुक्तिज्ञान और रजतज्ञान की विशेषता बताते हुए वाचस्पति मिथ ने कहा है — तत्त्ववक्षपातो हि स्वभावो धियाम् ।' यदाह वक्ष्या अपि—

निष्पद्वचभूतार्यस्वभावस्य विपर्यये ।

न बाधो यत्नत्वेऽपि ब्रह्मेस्तत्पक्षपाततः ॥६१

रजतज्ञान और शुक्तिज्ञान की यही महती विशेषता है कि शुक्तिबुद्धि का विषय शुक्ति वास्तविक है तात्त्विक है और रजतज्ञान का विषय रजत काल्पनिक है, अनास्तिक है। किस ज्ञान का विषय कार्पनिक और किस ज्ञान का विषय तात्त्विक इनका निणय कैसे किया जाए इसका निराकरण करने के लिए वेदान्त के आचार्यों ने भ्रमस्थल पर अधिष्ठान को लक्ष्य और अध्वस्त को असत्य माना है। मधुसूदन सरस्वती का कहना है कि 'अधिष्ठानस्य ज्ञानद्वारा भ्रमाहेतुत्वस्य ज्ञानद्वारा भ्रमहेतुत्वेन सत्यनियमात् । भ्रमोपादानाज्ञानविषयो अधिष्ठानमित्युच्यते, तस्य सत्यमेव, असत्यस्य स्वस्याप्यज्ञानकल्पितत्वेनाज्ञानविषयत्वात् ।' ६० अध्यास में दो प्रकार की सामग्री अपेक्षित होती है— ज्ञानघटित और अज्ञानघटित। रजत जैसे अध्वस्त पदार्थों का ज्ञान एवं शुक्ति जैसे आधारद्रव्य का अज्ञान अध्यास का कारण होना है। ज्ञान का विषय सत्य होना चाहिए, यह आवश्यक नहीं। काल्पनिक रजत ज्ञान निवृत्त हो जाने पर भी उत्तरकाल में रजतभ्रम देखा जाता है। किन्तु अज्ञान का विषय शुक्ति या शुक्त्यवच्छिन्न चैतन्य की सत्यता अनिवार्य होती है क्योंकि उसे अधिष्ठान कहा करते हैं और अधिष्ठान सदैव सत्य होता है। भ्रम के उपादानभूत अज्ञान का विषय अधिष्ठान कहलाता है। शुद्ध ब्रह्म को छोड़कर अन्य पदार्थ अज्ञान के विषय नहीं हो सकते क्योंकि वे सब अज्ञान के द्वारा कल्पित होते हैं। उनकी कल्पना में पूर्ण अधिष्ठान की सत्ता अपेक्षित होती है। रजतादि कल्पना का अधिष्ठान वास्तविक दृष्टि से शुक्त्यवच्छिन्न चैतन्य को माना जाता है। शुक्त्यवच्छिन्न चैतन्य विशिष्ट होने के कारण अधिष्ठान नहीं बन सकता। इस संदेह का समाधान करने के लिए वेदान्ती कहा करते हैं कि शुक्त्यवच्छिन्न का यही अर्थ शुक्त्युपलक्षित चैतन्य होता है जो कि शुद्ध चैतन्य है। उपलक्षित चैतन्य अज्ञान का विषय माना जाता है। प्रमाणवास्तविककार धर्मकीर्ति जैसे विज्ञानवादी को भी यह मानना पड़ा है कि भूतार्य-स्वभाव का बाध नहीं हुआ करता। उसका कारण होता है बुद्धि का तत्त्ववक्षपात। सत्य-विषयगत बुद्धि प्रबल होती है। यहाँ पर सावृतिक वस्तु को काल्पनिक और पारमार्थिक वस्तु को वास्तविक माना गया है। सावृतिक और पारमार्थिक परिभाषाएँ समस्त अद्वय-वादों में प्रायः समान रूप से प्रचलित हैं। रजतादि आकारों में बाह्यता का बाध हो जाता है, किन्तु ज्ञानस्वरूपता का बाध नहीं होता क्योंकि बाह्यरूपता काल्पनिक और ज्ञानरूपता वास्तविक होती है। विषयगत ज्ञानरूपता का स्पष्टावभास स्वप्नकालिक गजरादि पदार्थों में होता है। ज्ञानस्वरूपता के लिए किसी प्रकार की सुरक्षायवस्था के न होने पर भी उसका बाध नहीं हो सकता। धर्मकीर्ति ने भी यही कहा है— न बाधो यत्नत्वेऽपि ॥६२

(४) अवच्छेदवाद

जीव ब्रह्म का औपाधिक रूप है। उपाधियों के स्वरूप का निर्धारण आचार्यों ने भिन्न-भिन्न रूप में किया है तथा आचार्य वाचस्पति मिथ्य अवच्छेदवाद के अनुयायी है, यह कहा जा चुका है। अवच्छेदवाद का उत्प्रेष्य कर्त्ते हुए मधुसूदन सरस्वती ने कहा है—'अज्ञानविषयीकृत चैतन्यमोष्वरः। अज्ञानाश्रयीभूत च जीव इति वाचस्पतिमिश्राः। अस्मिंश्च पक्षे अज्ञाननानात्वात् जीवनानात्वम्। प्रतिजीवं च प्रपञ्चभेदः। जीवस्यैव स्वाज्ञानोपहितनया जगदुपादानत्वात्। प्रत्यभिज्ञा चापि सादृश्यात्। ईश्वरस्य च मप्रपञ्च-जीवादिदाधिष्ठानत्वेन कारणत्वोपचारादिति। अयमेव चावच्छेदवादः।'^{६६} अर्थात् अज्ञानावच्छिन्न ब्रह्म जीव कहलाता है। वही जीव अज्ञान का आश्रय माना जाता है और उस अज्ञान का विषय अनवच्छिन्न चैतन्य ब्रह्म माना जाता है। अज्ञान के भेद से जीवों का भेद एवं जीव भेद से प्रपञ्च का भेद, इस पक्ष की विशेषता है।

उपाधि के सभी प्रकारों का मूलस्रोत उपनिषद्वाक्य एवं शंकराचार्य के वक्तव्य माने जाते हैं। आचार्य शंकर ने 'वाक्यसुधा' में कहा है—

अवच्छेदः कल्पितः स्यादवच्छेदं तु वास्तवम्।

तस्मिन् जीवत्वमारोपाद् ब्रह्मत्वं तु स्वभागतः ॥३३॥

अवच्छिन्नस्य जीवस्य पूर्णेन ब्रह्मण्यकताम्।

तत्त्वमस्यादियाक्यानि जगन्नेतरजीवयोः ॥३४॥^{१००}

अर्थात् अवच्छेदक सदैव कल्पित होता है और अवच्छेद्य वास्तविक। जैसे तरंग, केन, शुद्ध आदि के रूपों में प्रतीयमान जलतत्त्व वास्तविक होता है और तरंग आदि काल्पनिक जल के घरातल पर एक सांकेतिक रूप-रंग माना जाता है। तरंगावच्छिन्न जल तरंग का आधार होता है, उसी प्रकार अज्ञानावच्छिन्न चैतन्य अज्ञान का आधार वाचस्पत्य मत में माना जाता है। कुछ लोगों का यह आक्षेप कि अवच्छेदक आधार नहीं हो सकता, जलतरंग दृष्टान्तों से ममाप्त हो जाता है। आकाश में एक चादर बिछी हुई है। उस चादर का आधार कौन-सा आकाश माना जाए? इस प्रश्न के उत्तर में कहना है कि जिस आकाश में चादर है। यहाँ पर भी चादर से अवच्छिन्न आकाश ही चादर का आधार प्रतीत होता है। इसी प्रकार प्रत्येक अवच्छेदक का आधार अवच्छिन्न तत्त्व ही माना जाता है। अवच्छेदक किसी वस्तु के उस व्यावर्तक विशेषण पदार्थों को कहा जाता है जिनके द्वारा विशेष्य वस्तु का भेद व्यवहृत होता है। जैसे घटावच्छिन्न आकाश का मठावच्छिन्न या मल्लिकावच्छिन्न आकाश में भेद प्रतीत होता है। गम्भीरता में विचार करने पर यह स्पष्ट हो जाता है कि उन प्रदेशों में रहने वाले आकाश का महाकाश से किसी प्रकार का भेद नहीं होता अपितु घटादि प्रदेशों का ही परस्पर भेद आकाश को भिन्न जमा बना दिया करता है। उपनिषद्-वाक्य भी यही कहता है—

घटसंवृतमाकाशं नीयमाने घटे यथा।

घटो नीयेत नाकाशं तद्वज्जीवो ननोपमः ॥^{१०१}

अर्थात् घट को एक प्रदेश से उठाकर दूसरे प्रदेश में रखा जाता है किन्तु घट के छोड़ने में

विधरे हुए आकाश का दूसरे प्रदेश में नहीं ल जाया जा सकता, फिर भी घटाकाश ॥ भी वैसा ही प्रदशान्तर म नयन का व्यापार होता है जैसाकि घटादि के लिए । घट के उठाने पर म मे रहने वाला ज्य भी उठाया जाता है किन्तु घटस्थ आकाश नहीं उठाया जाता । व्यवहारमात्र म ऐसा ह जाया करता है । इसी प्रकार अज्ञानावच्छिन्न चैतन्य म जन्म-मरण—समर्थन की प्रतीति वैस हो अज्ञान के सत्करण से हो जाया करती है जैमे घटगत देशा तरनयन का व्यवहार घटाकाश म हो जाता है । वाचस्पत्यमत म जीव ही अपने प्रपञ्च की कहरना का अघिष्ठान माना जाता है । अघिष्ठान सदैव सत्य होता है, यह कह चुके हैं । अज्ञानरूप उगाति को छोड़ देने पर जीव का अवशिष्ट चैतन्यस्वरूप वास्तविक होता है । अत प्रतिबिम्बादि पक्षो म इस प्रकार की सुचाव व्यवस्था का निर्वाह नहीं हो पाता । श्रुति सूत्र और भाष्य के वचनों का सामग्रस्य एव युक्तियुक्तता की दृष्टि से अवच्छेदवाद थोड़ा समझा जाता है ।

मधुसूदन सरस्वती ने 'अद्वैतरत्नरक्षणम्' नामक ग्रन्थ में भी वाचस्पत्यमत को उद्धृत किया है।^{११२}

५ घमराजाह्वरीन्द्र (१५६० ई०)

(१) वेदान्त जीवब्रह्मकथ चिपयक ज्ञान के द्वारा अज्ञान की निवृत्ति मानता है। इसीलिए नारद ने कहा है—'तत्त्वमस्यादिवाक्योऽयं ज्ञान मोक्षस्य साधनम्।' किन्तु जीवब्रह्मकथ ज्ञान जिसमें कि अज्ञान की निवृत्ति मानी जाती है, वह प्रत्यक्षात्मक होना चाहिए क्योंकि जगद्विषयक भ्रम प्रत्यक्ष है और प्रत्यक्ष भ्रम की निवृत्ति प्रत्यक्ष ज्ञान से ही सम्भव है। इस प्रत्यक्ष ज्ञान की उत्पत्ति विवरणकारादि तत्त्वमस्यादि शब्दप्रमाण से मानते हैं किन्तु आचार्य वाचस्पति मिश्र का कथन है कि शब्दप्रमाण से कही भी प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता, अतः या बाह्य इन्द्रियों के द्वारा प्रत्यक्ष ज्ञान हो सकता है। 'दशम स्त्वमसि' इत्यादि स्थलों में शब्द के द्वारा प्रत्यक्ष ज्ञान होने का दावा वेदाती करते हैं किन्तु वहाँ भी शब्द से प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता। शब्दज्ञान के बाद दशमपुरुष के माथ जो 'चक्षुःसन्निकर्ष' होता है उसी से दशम पुरुष का प्रत्यक्षात्मक ज्ञान होता है। अतः जीव-ब्रह्मकथ ज्ञान रूप प्रत्यक्ष ज्ञान भी तत्त्वमस्यादि शब्दप्रमाण से नहीं होता किन्तु शब्द के अनन्तर जब मननिदिध्यासन सम्पन्न अन्तःकरण का आत्मा के साथ सम्बन्ध होता है, तभी उत्पन्न होता है। ऐसा मानने पर श्लोक में जो सामान्य नियम है कि शब्दादि प्रमाणों में परोक्ष ज्ञान ही होता है अपरोक्ष नहीं इसमें भी कोई बाधा नहीं पहुँचती। वदन्त परिभाषाकार ने तत्त्वपरोक्षज्ञान तत्त्वमस्यादिवाक्यादिति केचित मनानिदिध्यासन-संस्कृतान्तर करणदेवत्वपरे^{११३}—इस उक्ति के द्वारा वाचस्पति के इस सिद्धांत का उत्प्रेक्ष किया है। यही पूर्व मत में केचित शब्द के द्वारा अस्ति बतलाई है और वाचस्पति के मत में अपने कहकर सम्मान सूचित किया है।

वेदान्तपरिभाषाकार ने वाचस्पति के उक्त मत का समीचीन रीति से प्रतिपादन किया है।¹⁰⁰ इस प्रसंग में उन्होंने बतसाया है कि ज्ञानों का प्रत्यक्षत्व विषय पर निर्भर नहीं है किन्तु कारण पर निर्भर है क्योंकि एक ही सूक्ष्म वस्तु का पट्ट करणों वाला व्यक्ति

प्रत्यक्ष कर सकता है और अपटुकरण वाला नहीं। अतः प्रत्यक्षत्व विषय पर निर्भर नहीं, कारण पर निर्भर है। 'मनसवानुद्भूतव्यम्' इत्यादि श्रुतियाँ भी मन को ही आत्मसाक्षात्कार में कारण बतला रही हैं। 'यन्मनसा न मनुते' इत्यादि श्रुतियाँ आत्मा को अमस्कृत मन का अविषय बतला रही हैं, न कि स्मृत मन का भी। आत्मज्ञान में मन को कारण मानने पर 'स्व त्वोपनिषद पुरुष पृच्छामि' इस श्रुति में 'ओपनिषद' पद की उपपत्ति कैसे बनेगी, इसका समाधान भी कर दिया गया है कि मन के द्वारा आत्मसाक्षात्कार उपनिषदजन्य ज्ञान के बाद ही होता है। अतः 'ओपनिषद' कहना उत्पन्न हो जाता है। 'शास्त्रदृष्ट्या तूपदेशो वामदेव्यत्' (ब्र० सू० १।१।३०) इस सूत्र में 'शास्त्रदृष्टि' पद भी ब्रह्मविषयक मानस प्रत्यक्ष तत्त्वमस्यादिशास्त्र-प्रयोज्य है, इस अभिप्राय को लेकर उत्पन्न हो जाता है। इसीलिए 'अपि च संराधने प्रत्यक्षानुमानाध्याम्' (ब्र० सू० ३।२।२४)—इस सूत्र में निरस्तमस्तप्रपञ्च अध्वस्त आत्मा को योगियों के प्रत्यक्ष का विषय बतलाया गया है। वेदान्त कल्पतरुकार ने ऐसा कहा है—

अपि संराधने सूत्राच्छास्त्रार्थध्यानजा प्रमा।

शास्त्रदृष्टि र्भेदा तां तु चेत्ति वाचस्पतिः परः॥

(२) 'आत्मा वाङ्मे दृष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः' (बृह० २।४।५)।—इस श्रुति के अनुसार श्रवणमनन निदिध्यासन में आत्मसाक्षात्कार के प्रति कारणता बतलायी गई है किन्तु विवरणाचार्यादि आत्मसाक्षात्कार में श्रवण को प्रधान कारण तथा मनन और निदिध्यासन को श्रवण के फल ब्रह्मसाक्षात्कार के निष्पादक होने से आराधुपकारक मानते हैं, साक्षात् नहीं। जिस प्रकार घट में मृत्विण्ड आदि प्रधान कारण व चक्रादि सहकारी कारण हैं उसी प्रकार ब्रह्मसाक्षात्कार में श्रवण प्रधान कारण है और मनन तथा निदिध्यासन सहकारी कारण है। ये प्रत्यक्षरामा में चित्त को अभिमुख करके भावना सत्कार के द्वारा उत्पन्न ब्रह्मावधिषयकवृत्ति को उत्पन्न करने में काम आते हैं। यह विवरणकार का मत है।^{१०४}

किन्तु आचार्य वाचस्पति मिश्र निदिध्यासन को ब्रह्मसाक्षात्कार के प्रति साक्षात् कारण मानते हैं, जैसा कि 'ते ध्यानयोगानुगता अवश्यन् देवात्मशक्ति स्वगुणैर्निगूढाम्' (श्वेता० १।३) इत्यादि श्रुतियों में प्रसिद्ध है और मनन को निदिध्यासन में वे कारण मानते हैं क्योंकि मनन के बिना ब्रह्मात्मैव विषय के निश्चित न होने से निदिध्यासन नहीं बन सकता और मनन में श्रवण को कारण मानते हैं क्योंकि श्रवण के अभाव से श्रुतार्थ-विषयक युक्तयुक्तत्वनिश्चयानुकूल मनन नहीं बन सकता। इस प्रकार ये तीनों ही साक्षात् और परस्परया आत्मसाक्षात्कार में कारण हैं।

आचार्य वाचस्पति मिश्र ने 'सर्वपिष्ठाच यज्ञादिश्रुतेरश्ववत्' (ब्र० सू० ३।४।२६) इस सूत्र के भाष्य की 'भामती' में 'तत्र आद्ये तावत् प्रतिपत्ती (श्रवणमनने) विदितपद-तदर्थस्य विदितवाक्यगतिगोचरन्यायस्य च पुंस् उपपद्येते एवेति न तत्र कमविक्षा। ते एव च चिन्तामयी तृतीया प्रतिपत्तिं प्रमुवाते'^{१०५}—इस उक्ति के द्वारा इस तथ्य का स्पष्टीकरण किया है। भामतीकार के इस अभिमत का वेदान्तपरिभाषाकार ने ससम्मान उल्लेख किया है।^{१०६}

(३) उक्त-परिभाषाकार न लापवचनक एकाविद्या पक्ष में भी एक की मुक्ति से सर्वभुक्तिरूप दास का परिहार करने के लिए अविद्या के एक होन पर भी उसकी आवरणशक्तियों जीवभेद से नाना मानी हैं। आवरणशक्तियों को नाना मानन पर जिस जीव को ब्रह्मज्ञान हुआ गया है, उस जीव की ब्रह्मावरणशक्तिविशिष्ट अविद्या का नाश हो जाता है, शेष का नहीं। अतः एक की मुक्ति से सबभुक्तिशक्ति नहीं होती। इसी में उन्होंने प्रमाणरूप में वाचस्पति मिश्र के सिद्धान्त को उद्धृत किया है।^{१००} तात्पर्य यह है कि ज्ञान होने पर भी अपान्तरतम प्रभृति आचार्यों का देहग्रहण और उसका परित्याग भुक्तिमान् बतलाया गया है और वह अनुपपन्न है क्योंकि 'न स पुनरावतते इत्यादि श्रुतिपरिज्ञानी की अपुनरावृत्ति बतला रही है। अतः इस शेष का परिहार करने के लिए यह सिद्धान्त किया गया है कि जिस प्रकार ज्ञानी को भी ज्ञान होने के बाद प्रारब्ध कर्म-जन्म देह की समाप्ति न होने तक विदेहभुक्ति नहीं होती क्योंकि वहाँ ज्ञान के फल का प्रनिबन्धक प्रारब्ध कर्म विद्यमान है, उसी प्रकार अपान्तरतम प्रभृति ज्ञानियों में भी ज्ञान होने पर भी उसके फल का प्रनिबन्धक विचाराराधन सत्तापित ईश्वरविहित अधिकार विद्यमान है। अतः उस अधिकार की समाप्ति तक विदेहभुक्ति की प्राप्ति नहीं होती किन्तु जैसे ही प्रारब्धकर्म समाप्त होने पर प्रारम्भकर्मजन्म देह का नाश होकर ज्ञानियों की विदेहभुक्ति की प्राप्ति हो जाती है, उसी प्रकार अपान्तरतम प्रभृति ज्ञानियों को भी विचाराराधनसत्तापित ईश्वरविहित अधिकार की समाप्ति होने पर विदेहभुक्ति की प्राप्ति ही जानी है। इसी प्रकार एकाविद्यापक्ष में भी जीवभेद से भिन्न-भिन्न आवरणशक्ति को मानने पर जिसकी आवरणशक्ति का नाश हो गया है उसकी मुक्ति हो जाती है शेष की नहीं।

६ ब्रह्मनन्द मरस्वता

(१) परमाणुकारणतावाद का निराकरण करते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है—'अनुभूयते हि पृथिवी गन्धरूपरसस्पर्शान्तिका स्थूला, आपो रूपरसस्पर्शान्तिका सूक्ष्मा, रूपरसान्तिक तेज सूक्ष्मतर, स्पर्शान्तिको वायु सूक्ष्मतम । पुराणेषु स्मर्यते—

प्रकाश शब्दमात्र तु स्पर्शमात्र समाविशत् ।
 द्विगुणस्तु ततो वायु शब्दस्पर्शान्तिकोऽभयत् ॥१॥
 रूप सूर्यवाविशत शब्दस्पर्शान्तिकोऽभयत् ।
 त्रिगुणस्तु ततो वह्नि सशब्दस्पर्शान्तिको भवेत् ॥२॥
 शब्द स्पर्शश्च रूप च रसमात्र समाविशत् ।
 तस्माच्चतुर्गुण आपो विज्ञेयास्तु रसान्तिका ॥३॥
 शब्द स्पर्शश्च रूप च रसश्च गन्धमाविशत् ।
 सहस्रान् गन्धमात्रेण तानाचर्ये महोमिमाम् ॥४॥
 तस्यान्त्यचतुर्णा भूमि स्थूला भूतेषु दृश्यते ।
 शान्ता धोराश्च मूढाश्च विशेषास्तेन ते स्मृता ॥५॥
 परस्परानुप्रवेशाद् धारयन्ति परस्परम् ॥६॥

अर्थात् लौकिक अनुभव से सिद्ध होता है कि पृथ्वी तत्त्व स्पर्श, रूप, रस, गन्ध—पाँच गुणों का समूह है। जल रूप, रस, स्पर्श का समूह, तेजस्वरूप, स्पर्श गुणों का समूह एवं वायुस्पर्श-स्वरूप है। वायु के परमाणुओं से जो कार्य उत्पन्न होगा उसमें स्पर्श की उत्तरोत्तर तीव्रता होनी चाहिए एवं शब्दादि गुणों की उपलब्धि नहीं होनी चाहिए, किंतु वायु के प्रबल आघातों में शब्द की उपलब्धि होती है। इसी प्रकार परमाणुओं का उपचय और अपचय भी अकस्मात् नहीं होना चाहिए क्योंकि कारण और कार्य का समवाय सम्बन्ध वैशेषिक मानते हैं। समवाय सम्बन्ध नित्य सम्बन्ध कहलाता है। सम्बन्धी द्रव्य को छोड़कर सम्बन्ध नहीं रह सकता। अतः कार्यद्रव्य को भी नित्य मानना होगा। नित्य वस्तु का कभी विनाश नहीं होता और उत्पत्ति नहीं होती एवं पृथ्वी में परमाणुओं का स्वरूप गुण से अभिन्न बताया है, उसके विपरीत वैशेषिकों का गुणाधारता का परमाणुओं में प्रतिपादन संगत नहीं ठहराया जा सकता।

‘भामती’ के इस अण को उद्धृत करते हुए ब्रह्मानन्द सरस्वती ने कहा है—“किं च गुणगुणधोः समवायस्वीकारे तदन्तर्भावोऽपि ज्ञानयोः प्रतिबन्धप्रतिबन्धकत्वं कल्प्यमिति ते गौरवम्।” उक्त हि भामत्यां ‘उभयथा च दोषात्’ इति सूत्रे ‘अनुभूयते हि पृथिव्यादिकं गन्धाधारकम्’ आत्मत्वदेहेत्वाभ्याम् इति वा भेदः।”^{११०}

वेदान्तपक्ष आग्रहमात्र पर टिका हुआ प्रतीत होता है। इन्हें भेदवादी वैशेषिकों का व्यवय निराकरण करना है, इस ध्येय पर आरुढ़ होकर वैशेषिकों के गुणगुणवाद का विकल्प-प्रणाली से निराम कर दिया है किन्तु वैशेषिक आचार्य अपनी गवेषणाशक्ति के आधार पर गुणगुणी के भेद का प्रतिपादन करते हैं, किसी के मत का निराकरण करने के लिए उनका आविष्कार प्रतीत नहीं होता। यह सत्य है कि गुणी को छोड़कर गुण नहीं रह सकता किन्तु गुण का अपने कतिपय आधार-परमाणुओं में संकुचित एवं विकसित हो जाने से दोनों का भेद स्पष्ट परिलक्षित होता है। गुण अग्रधान तत्त्व है और द्रव्य प्रधान। दोनों का अभेद या तादात्म्य वैशेषिक प्रक्रिया के आधार पर कभी नहीं माना जा सकता। गुणी द्रव्य के एक होने पर भी पूर्व रूप, रस, गन्ध, स्पर्श का नष्ट हो जाना एवं अन्य रूप, रस, गन्ध, स्पर्श का उत्पन्न हो जाना भी यह मिथ्या करता है कि गुण और गुणी भिन्न पदार्थ हैं, अभिन्न नहीं। ‘तादात्म्य’ शब्द की व्युत्पत्ति को देखकर अभेदरूपता का ही लाभ होता है—‘स चातो आत्मा तदात्मा तस्य भावः तादात्म्यम्’ = तद्रूपता। गुण और गुणी में अभेद मानने पर पूर्व रूप, रस आदि के नष्ट हो जाने पर आधार द्रव्य का भी नाश मानना पड़ेगा किन्तु यह अनुभव में मिथ्या नहीं होता। आम जंगे फल जैसे के तैम बने रहते हैं किन्तु पदवावस्था में रूप, रस, गन्ध का ही परिवर्तन देखा जाता है। तादात्म्य की कल्पना भी वेदान्तियों की कुछ अनुपम-सी है—‘भेदमहिष्णुर्भेदस्तादात्म्यम्’ अर्थात् भेदसापेक्ष या भेदमिश्रित अभेद को तादात्म्य कहा जाता है। तद्रूपता या अभेद ही वह कैसा होगा जो भेदमहिष्णु है? बौद्धों के सर्वनिसत्य और परमार्थसत्य - दो नित्यों का सपत्तास करते हुए कहा गया है कि वह नित्य ही क्या जो मिथ्या हो जाए। नित्य कभी दो प्रकार का नहीं हो सकता - एक नित्य सत्य और दूसरा मिथ्या सत्य।^{१११} उसी प्रकार वह अभेद ही कैसा जो भेदगनित या भेद को महन करने वाला हो।

यहाँ यह विशेष ध्यान देने योग्य बात है कि वाचस्पति मिश्र का अद्वैतवाद एक ऐसा उपचार है जो व्यावहारिक जगत् को अपना क्षेत्र न बनाकर भ्रान्त प्राणियों के मस्तिष्क पर प्रयुक्त हुआ है। जिस चक्षु से दो घन्घ दिखाई देते हैं वहाँ प्रतिभाशाली चँसवर चन्द्र पर अपना प्रयोग न करके दृष्टि के दोष का प्रतिकार किया करता है। अन्य अद्वैतवेदान्तियों से वाचस्पति मिश्र की यह एक बहुतो विशेषता है कि वे जागतिक बिम्ब पर विशेष ध्यान न देकर केवल जीवगतभ्रम को रेशाओं का गम्भीरता से अध्ययन करके मानस दोषों का प्रतिकार करने में सलग्न प्रतीत होते हैं। 'दृश्यते त्वग्रथा बुद्ध्या' का दिन-रात पाठ करने वाले वेदान्ती यह दृष्टि प्राप्त न कर सके और न जिज्ञासुओं को ही प्राप्त करा सके। निर्मल मन सभी प्रकार के दोषों में परिणुद्ध हो जाने पर तत्त्वसाक्षात्कार वैसे ही किया करता है, जैसे दोष-रहित दृष्टि चन्द्र को एक देखती है। मन व्यवहाराद्वेषा में यत्नक प्रकार के विरोधी धर्मों से युक्त बाह्य वस्तुओं का अनुचिन्तन करता हो रहता है। भेदाभेद जैसे विरोधी धर्मों की कल्पना भी मन की एक तरंग है। वाचस्पति मिश्र ने कई स्थानों पर यह ध्वनित कर दिया है कि मन ने अनादि-काल से मचित भेदमस्कारों को जिस सुदृढ़ता से पकड़ रखा है, उसमें संप्रिय लाये बिना अभेददर्शन सम्भव नहीं। वही जनकण बर्फ और तुपार का रूप धारण कर लेता है, बहुत दिनों तक उसी अवस्था में पड़ा पड़ा स्फटिक-जैसा पापाण खण्ड बन जाता है। यह पापाण-खण्ड जमरूप है—इस प्रकार की किसी तत्त्व-द्रष्टा श्रुति की बाणी दूसरे व्यक्तियों को अवश्य चौंका देने वाली हो सकती है। प्रत्येक व्यक्ति वर्तमान पापाण-खण्ड की कठोरता को देखकर उसकी जनरूपता को स्वीकार करने के लिए कदापि तैयार नहीं हो सकता, किन्तु तथ्य तथ्य ही है। आपाततः वाचस्पति के शब्द भले ही हमें कुछ चौंका देने वाले लगें किन्तु गम्भीरता में अध्ययन करने पर वे हमारा सत्य मार्ग दर्शन करते हैं।

(२) श्रुत्यबाध का निराकरण—अस्तुकारणवाद के निराकरण में भामतीकार ने कहा है—“अस्थिरात् कार्योत्पत्तिमिच्छन्तो वैनाशिका अर्थादभावादेव भावोत्पत्ति-
नाह ।”^{११२} अर्थात् क्षणिक कारण से कार्य की उत्पत्ति मानने पर अभाव से ही भाव की उत्पत्ति माननी पड़ेगी क्योंकि क्षणिक कारण निरपेक्ष होकर कार्य का जनक होता है अथवा हमारे की अपेक्षा करके, यह प्रश्न उपस्थित होता है। यदि किसी अन्य की अपेक्षा न करके अकेला ही क्षणिक कारण कार्य को जन्म दे सकता है, तब कार्योत्पत्ति के लिए पुरुष का प्रयत्न निरर्थक सिद्ध होता है और अन्य सामग्री की अपेक्षा करने पर उसकी क्षणिकता समाप्त हो जाती है। अतः क्षणिक कारण कार्य का उत्पादक सिद्ध नहीं होता। वाचस्पति के इन वाक्यों को उद्धृत करते हुए ब्रह्मानन्द मरस्थती ने कहा है—“अस्थिरात् कार्यमिच्छन्तोऽर्थादभावाद् भावमाहूक्तमेतद् इत्यादि भामती ।”^{११३}

माध्यमिक, योगाचार, भौतान्तिक और वैभाषिक चारों बौद्ध सम्प्रदाय अभाव को कारण नहीं माना करते। उनका कहना यह है कि अभाव तुच्छ, अनुपाद्य होने के कारण अथक्रियाकारी नहीं हो सकता। गगनकुमुद से किसी प्रकार का प्रयोजन सिद्ध नहीं होता। वैभाषिक प्रत्यक्सिद्ध क्षणिक मृत्तिकारूपहेतु एव क्षणिक दण्ड चक्र, चीवर, कुत्ता आदि प्रत्ययसामग्री से घटादि कार्य की उत्पत्ति मानते हैं। भौतान्तिक का भी

यही पक्ष है। योगाचार विज्ञानतत्त्व को कारण स्वीकार करता है। शून्यवादी माध्वादिमा-
शून्य से जगत् की उत्पत्ति मानता है किन्तु उसके शून्य का अर्थ अभाव समझना बहुत
बड़ी भूल है क्योंकि उसकी दृष्टि से सृष्टिका आदि सामग्री के दो स्वरूप होते हैं—
(१) सावृतिक और (२) पारभाषिक। सृष्टिका आदि सामग्री परस्पर सापेक्ष होकर कार्य
की जन्म देती है। यहाँ सृष्टिका आदि में सापेक्षहेतुता एवं प्रतीत्यसमुत्पादकता ही
सावृतिक आकार है। निरपेक्षहेतुता उसमें नहीं मानी जाती। सावृतिक आकार को ही
कारण माना जाता है, वह अभाव नहीं पदार्थ है। क्षणिक पदार्थों में सापेक्षहेतुता का
निराकरण बाधस्पति मिश्र ने किया है। सापेक्षता मानने पर क्षणिकता समाप्त हो
जाती है।

इसी प्रकार 'म्यावरत्नावली' में भी बौद्धों के शून्यवाद का निराकरण करते हुए
विचारार्थ निरूपण ने भामतीकार को उद्धृत किया है—“तदेदं विज्ञानरूपमिध्यात्स-
मतमेव शून्यमस्तीति अनेनोक्तं यं न हि शून्य नाम किञ्चित्स्व तनोच्यते। अतएव तत्स्वस्य
कस्यचित्स्वयन्तीति शून्यमस्तीति शून्यमस्तीति शून्यमस्तीति शून्यमस्तीति शून्यमस्तीति
तन्मतं दूषितं भामत्याम्।” अर्थात् शून्यवादी विषय और ज्ञान का प्रमादमान करता
है तथा किसी तत्त्व को स्वीकार नहीं करता। तत्त्व के न होने पर तत्त्वज्ञान भी सम्भव
नहीं होता। तत्त्वज्ञान के बिना सर्ववस्तुओं का वाक्ष नहीं हो सकता जिसमें कि मय
वस्तुओं में मिथ्यात्वप्रसिक्त सम्भव नहीं। बाधस्पति मिश्र ने इस शून्यवाद मत का निरा-
करण किया है। ‘भामती’ में इस मत का निराकरण करते हुए कहा है—“लौकिकानि
हि प्रमाणानि महत्तत्त्वगोचराणि। तैः यत्तु सत्सदिति गृह्यमाणं यथाभूतमविपरीतं तत्त्व-
व्यवस्थाप्यते। सदमतोऽप्य विचारः सत्त्वव्यवस्थापयता सर्वप्रमाणविप्रतिषिद्ध व्यवस्था-
पितं भवति।” शून्यवाद सर्वथा प्रमाणविप्रतिषिद्ध है। शून्यवादी जब सभी प्रकार के
प्रमाण और प्रमेय का निराकरण करता है तब सर्वशून्यतावाद अथवा सर्वनिष्ठात्व भी
कैसे सिद्ध होगा ?

(३) वैशान्तवाक्यों की मुख्यार्थपरता—प्रभाकर मिश्र जैसे विचारकों का वेदान्त
वाक्यों के विषय में कहना है कि वे या तो अविवक्षार्थक हैं या शोणाश्रय हैं या लक्षणा
आदि के द्वारा अन्यपरक माने जाते हैं। उनका कहना है कि वेदों में दो प्रकार के वाक्य
उपलब्ध होते हैं—(१) स्वार्थपरक और (२) अन्यार्थपरक। कर्मबोधक विधिवाक्य प्रायः
स्वार्थपरक माने जाते हैं, जैसा कि द्वितीय सूत्र की व्याख्या करते हुए प्रभाकर मिश्र
ने सिद्ध किया है कि ‘कार्यरूपो वेदार्थः’ अर्थात् ‘अग्निहोत्र जुहोति’ जैसे वाक्य मुख्य रूप
में अपने स्वार्थ के बोधक माने जाते हैं। किन्तु कुछ ऐसे वाक्य भी माने जाते हैं जिनका
स्वार्थ-प्रतिपादन में तात्पर्य नहीं होता किन्तु लक्षणा आदि के द्वारा किसी अन्यार्थ की
प्रशंसा या निन्दा किया करते हैं, जैसे कि ‘यजमानः प्रत्तरः’ वाक्य प्रत्तर की मुख्य रूप से
यजमान का स्वरूप नहीं बताता अपितु यजमान के कार्य का सम्पादन होने के कारण
शीघ्ररूप में प्रत्तर को यजमान उसी प्रकार कहता है जैसे कि ‘मिहो माणवकः’ वाक्य
शून्यता आदि गुणों के सम्बन्ध से माणवक को सिद्ध बताता है। इन दोनों भेदों में
वेदान्तवाक्य ही शोणार्थक माने जाते हैं, वे मुख्य रूप से स्वार्थ के सम्पर्क नहीं क्योंकि

केवल असद्भेद सिद्ध होने पर भी सद्भेद और असद्भेद उभय सिद्ध न होने के कारण सिद्धसाधनता दोष नहीं होता, जैसे भेदाभेदवादी गुण में गुणी से भेदाभेद सिद्ध करने के लिए अनुमान करता है। वहाँ केवल भेद सिद्ध होने से सिद्धसाधनता दोष नहीं दिया जा सकता क्योंकि भेदाभेद-समुच्चय सिद्धाद्यपिपित होता है, केवल भेद नहीं। दृष्टान्त के विवरण में भेदाभेदवादी का मत स्पष्ट करते हुए ब्रह्मानन्द सरस्वती ने अवच्छेदक भेद से विरुद्ध धर्मों का समन्वय मानने वाले नैयायिकों का, भेदाभेदवादी भास्करादि आचार्यों से अन्तर दिखाते हुए कहा है कि वृक्षादि में शाखा और मूलादि अवच्छेदक के भेद से संयोग और संयोगाभाव दो विरोधी धर्मों का समावेश तात्त्विक मानते हैं किन्तु भेदाभेदवादी एकावच्छेदेन भेदाभेद उभय मानता है, अवच्छेदक-भेद में नहीं। भेदाभेद की इस व्याख्या पर आपत्ति उठाते हुए पूर्वपक्षी ने कहा है—“न च कुण्टलाद्यादेः कनकलाद्या-वच्छिन्नप्रतियोगिताकभेदाभेदानुयोगितावच्छेदकत्वे—

कार्पात्मना तु नानात्वमभेदः कारणात्मना।

ह्येमात्मना यथाऽभेदः कुण्टलाद्यात्मना भिदा ॥

इति भामत्युक्तभेदाभेदवादि कारिकाया कारणतावच्छेदकरूपेणाभेदस्यैव कार्यातावच्छेदकरूपेण भेदस्यैवास्त्या विरोध इति वाच्यम्।”^{११०} अर्थात् भेदाभेदवाद का स्वरूप प्रस्तुत करते हुए भामतीकार ने कहा है कि मुक्तावत् रूप से कटककुण्डल का परस्पर अभेद और कटकत्व, कुण्डलत्व रूप से दोनों का भेद माना जाता है, एकावच्छेदेन भेदाभेद नहीं। किन्तु यदि एकावच्छेदेन भेदाभेद ही भेदाभेदवादी को अभिमत है तो वाचस्पति मिश्र का उक्त वक्तव्य विरुद्ध ही जाता है। इस विरोध का पट्टहार करते हुए ब्रह्मानन्द सरस्वती ने कहा है—“भामत्युक्तिरस्ति दोषः। अत एवात्यन्ताभेदे अन्यतरस्य भामत्या द्विरवभासमात्रं दूषणमुक्तम्। न तु भेदानुभव-विरोधः, भेदानुभवस्य त्वन्मतेऽप्यसार्धप्रियात्वात्। अन्यतरस्याभिन्नस्य धर्मिणो ह्यभ्या रूपभ्यामवभासमात्रं न त्वैकरूपावच्छिन्नं अपररूपावच्छिन्नस्य विनिर्वाहीः, अत्यन्ताभेदे नम्यन्धासम्भवादिति तदर्थः। अर्थमपि भावाभावावेकाग्र कथम्? न चावच्छेदकभेदेनैव ती माध्याविति वाच्यम्, एकावच्छेदेन तत्साधकमुवर्तरेवास्त्यात्। भामत्यादी तन्मतस्य विरोधीकृत्या दूषणासंगतः। मणिकारैरपि ‘न र्वैव भेदाभेदः’ इत्यनेन तन्मतमापाद्य अवच्छेदकभेदेन स्वमते तन्मतवैलक्षण्योक्तत्वाच्चेति।”^{१११} आशय यह है कि वेदान्त-सिद्धान्त में भी भावाभाव पदार्थों का एकत्र समन्वय माना जाता है। भास्करादि के मत में भी भेदाभेद का एकत्र समुच्चय माना जाता है। तात्त्विक सिद्धान्त में भी संयोग और संयोगाभाव का एक ही वृत्त में समावेश माना जाता है एवं अनेकान्तवादी भीमांसक, जैन आदि दार्शनिक भी विरोधी तत्त्वों का एक धर्म में समाहार माना करते हैं। किन्तु सबका दृष्टिकोण भिन्न-भिन्न होता है। इनमें वेदान्त विषमसत्ताक भावाभाव पदार्थों का समावेश मानता है। वह ग्रह में प्रपञ्च का व्यावहारिक भाव और पारमाथिक अभाव उसी प्रकार मानता है जैसे श्रुति में प्रातिभासिक रजत और व्यावहारिक रजताभाव। विषमसत्ताक भावाभाव पदार्थों का सहावस्थान माना जाता है। किन्तु भेदाभेदवादी समान रूप में दोनों वास्तविक पदार्थों

का समन्वय मानना है। ब्रह्म का जगत्-परिणाम है जैसे सुवर्ण के आभूषण। अतः ब्रह्म का प्रपञ्च के साथ वैसा ही भेदाभेद सम्बन्ध माना जाता है जैसे कि सुवर्ण का मुकुटादि के साथ। तार्किकगण एक ही वृक्ष में शाखावच्छेदन कपिशयोग और मूलावच्छेदन कपि-सयोगाभाव, इस प्रकार एक ही वृक्ष में अवच्छेदक-भेद से दोनो भावाभाव पदार्थों का समन्वय मानते हैं। मोमासक और जैनगण भी कुछ अन्तर से अपने-अपने सिद्धान्तों की स्थापना किया करते हैं। प्रपञ्च मिथ्या है, इसका अर्थ होता है कि प्रपञ्च सत् और असत्-उभय में भिन्न है। सदभेद पारमार्थिक और अमदभेद व्यावहारिक माना जाता है। वाचस्पति मिथ्या न भेदाभेद मत की आलोचना म्यान-स्थान पर करते हुए यही कहा है कि दो समानसत्ताव विरोधी धर्मों का एकत्र रहना सम्भव नहीं है, किन्तु विषमसत्ताक पदार्थों का ही समन्वय सम्भव होता है। अद्वैतसिद्धिकार न भी भेदाभेदवाद को केवल दृष्टान्त बनाकर सत् और असत्, उभय का समुच्चित भेद प्रपञ्च में सिद्ध करना उद्देश्य बनाया है।

(५) ब्रह्म की अवेद्यवेदकता

ब्रह्म स्वयंप्रकाश है। स्वयंप्रकाशना का अर्थ माना गया है अवेद्यवेदकता। वह ब्रह्म किसी अन्य प्रकाश से व्यक्त नहीं अतः अव्यक्त है और समस्त विश्व का भासक होने के कारण वेदक माना जाता है। इस प्रकार की अवद्यवेदकता जीव में बताई गई है, जैसा कि गीता कहती है—“न तद्भासयते सूर्यो न जशाको न पावकः”^{१११} अर्थात् सूर्य और जशाक आदि प्रकाशों के द्वारा वह लोचन प्रकाशित नहीं हो सकता। इसी प्रकार—

यदादित्यगतं तेजो जगद भासयतेऽखिलम् ।

यद्यव्यक्तमसि यच्चाननौ तस्मैजो विद्धि भामकम् ॥^{११२}

आदि-पद्म प्रकाश तत्त्व वही है और वही जगत् का भासक मेरा स्वरूप। यहाँ उसी चेतन में जगत् की भासकता या वेदकता बतलाई गई है। अतः जीव और ब्रह्म दोनों एक सिद्ध होते हैं। गीता के दोनो उदाहरणवाक्यों का आशय स्पष्ट करते हुए भामतीकार ने कहा है—“न तद्भासयते इति ब्रह्मणो ग्राह्यत्वमुक्तम्। ‘यदादित्यगतम्’ इत्येतेन तु तस्यैव ग्राहकत्वमुक्तम्”^{११३} भामतीकार के इस विवरण का उद्धृत करते हुए ब्रह्मानन्द सरस्वती ने कहा है—“अपि च स्मर्यते इति सूत्रे तु ‘न तद्भासयते’ इत्यादिक ‘यदादित्य-गतम्’ इत्यादिक चोदाहृतम्। तच्च न प्रकृतविच्छेदम्, आद्येन ब्रह्मणोऽप्याभास्यत्वम्, अन्येन ब्रह्मण एव भासकत्वं प्रतिपादिनमिति, भासत्या व्याख्यातत्वात्”^{११४} ज्ञान विज्ञ न अथवा चैतन्य तत्त्व की स्वप्रकाशता में विश्वास रखने वाले दार्शनिक हैं वेदान्तो, प्रामाकर, बौद्ध, प्रत्यभिज्ञावादी? किन्तु उनमें से कुछ दार्शनिक विधि रूप से एव कुछ निषेधरूप में स्वयंप्रकाशना के पक्षपाती हैं। गौण-सिद्धान्त में कहीं पर अन्यप्रकाश-प्रकाशयत्न को स्वप्रकाशता माना गया है और कहीं पर स्वकाशत्वप्रामादिक को कहा गया है। प्रामाकार निश्चित रूप में विधिप्रकार क पक्षपाती हैं, प्रत्येक ज्ञान में तीन विषयों का अवभास माना जाता है—स्वयंज्ञान का, घटादि विषय का एव ज्ञाता आत्मा का। प्रकाशतावच्छेदक धर्म भिन्न भिन्न माने जाते हैं। घटादि की प्रकाशता विषयत्वा-

चिच्छिन्न ज्ञान की प्रकाशयता ज्ञानत्वाचिच्छिन्न एव आत्मा की प्रकाशयता कर्तृत्वावच्छिन्न मानी जाती है। स्वक्रिया-विरोध का उद्भावन कतिपय दार्शनिक क्रिया करते हैं। उनका कहना है कि प्रत्येक क्रिया अपने कर्म को प्रभावित क्रिया करती है, स्वयं को नहीं, जैसे गमन-क्रिया से ग्रामादि प्रभावित होते हैं, स्वयं गमन नहीं। इसी प्रकार ज्ञानक्रिया के द्वारा धटादि प्रभावित होते हैं। उस प्रभाव का नाम कुछ दार्शनिक ज्ञातता, प्रकटता, प्रकाशयता और कर्मता माना करते हैं। ज्ञानजन्य प्रभाव या फल स्वयं ज्ञान पर नहीं हो सकते। अतः ज्ञान की स्वयंप्रकाशता स्वयंप्राप्ता अनुपपन्न होती है। इसका उत्तर प्राभाकर दिया करते हैं कि दीपक स्वयं अपना प्रकाश क्रिया करता है। भेदनक्रिया स्वयं अपने को भिन्न क्रिया करती है। इसी प्रकार ज्ञानक्रिया स्वयं अपने को प्रभावित क्रिया करती है। वस्तु के स्वभाव भिन्न-भिन्न माने जाते हैं, कुछ परप्रकाशित और कुछ स्वप्रकाशित होते हैं। ज्ञानस्वकाशतत्त्व है, स्वयं पर अपना प्रकाश डालता है। किन्तु उम आक्षेप का प्रतिक्षेप करने के लिए वेदान्ती अन्य मार्ग का अनुसरण किया करते हैं। उनका कहना है कि ब्रह्मगत स्वप्रकाशता का अर्थ होता है अन्यानवभास्यता, दूसरे किसी प्रकाश या भास से ब्रह्म का अवभास नहीं हुआ करता। यही इसकी स्वप्रकाशता है। वह विषय का भासक है, इस रीति से स्वयं अपना भी भासक क्यों नहीं? इसका उत्तर वेदान्त किया करता है कि अप्रकाशित, अनवभासित अनात्म वस्तु की अपने प्रकाश की अपेक्षा हुआ करती है, ब्रह्म अनवभासित नहीं, अतः उसे अपने अवभास के लिए किसी प्रकाशक की आवश्यकता नहीं। यहाँ उम सन्देह का समुद्भूत हो जाना स्वाभाविक है कि यदि ब्रह्म अनावृत है, उसे किसी प्रकाश की अपेक्षा नहीं तब उमके ज्ञान के लिए मुमुक्षुओं की जिज्ञासा और उस जिज्ञासा के प्रशमन के लिए विस्तृत वेदान्त-विचार आदि की आवश्यकता नहीं होनी चाहिए। कोई भी शास्त्र विषय और प्रयोजन के बिना प्रवृत्त नहीं होता। अज्ञातब्रह्म विषय और ज्ञातब्रह्म प्रयोजन माना जाता है। यदि ब्रह्म कभी भी अज्ञात नहीं तब वेदान्त-विचार का विषय समाप्त हो जाता है और विचारशास्त्र के आरम्भ की कोई आवश्यकता नहीं रह जाती। उम जिज्ञासा का समाधान करते हुए कहा गया है कि फलव्याप्यत्वरूप प्रकाशयता ब्रह्म में अपेक्षित नहीं क्योंकि वह स्वप्रकाश है किन्तु वृत्तिव्याप्यता की अपेक्षा अवश्य होती है। साधनसम्पादन के पूर्व वृत्तिव्याप्यता न रहने के कारण उसे अज्ञात माना जाता है और अज्ञात ब्रह्म को अनावृत्त करने के प्रयत्न में वेदान्त-विचार आदि का उपयोग माना जाता है 'न तद्भासयते मूर्धः' इत्यादि वाक्य फलव्याप्यत्वभाव के ही प्रतिपादक माने जाते हैं। 'अज्ञानेन आवृतं ज्ञानम्' आदि वाक्य वृत्ति की विषयता उसमें (ज्ञान में) बताते हैं। अतः फलव्याप्यत्वाभाव ही वेदान्त की स्वप्रकाशता है जिसका उपपादन सूत्र, भाष्य एवं प्रकरण ग्रन्थों में किया गया है।

(६) अद्वैतवाद में भोक्तृभोग्य आदि की कल्पना

ब्रह्माद्वैतवाद पर द्वैतवाद का यह प्रबल आक्षेप रहा है कि जब सब कुछ ब्रह्म है तब भोक्ता और भोग की उपपत्ति कैसे हो सकती है? इसका समाधान करते हुए मूलकार ने कहा है—'भोवन्नापत्तेरविभाषश्चेत् स्यात्लोकवत्' (२।१।१३)। भाष्यकार ने मूल का

आशय बताते हुए कहा है—“इमा शकामापाततो विचारितलोकसिद्धदृष्टान्तोपदर्शन-
मात्रेण निराकारोति मूत्रकार ‘स्थाल्लोकवदिति’ ।”^{१११} ब्रह्मानन्द सरस्वती ने ‘भामती’ को
उद्धृत करते हुए कहा है—“भाष्ये अमुपगम्य चेभ व्यावहारिक भोक्तृभोग्यलक्षण विभाग
स्थाल्लोकवदिति परिहार उक्तो न त्वय विभाग परमावृतोऽस्तीति । भाष्येयामप्युक्तम्—
“इमा शकामापाततो लोकसिद्धदृष्टान्तेन निराकरोति मूत्रकार—‘स्थाल्लोकवदिति’ ।”^{११२}
प्रत्येक शास्त्र के सिद्धान्तों में स्तरभेद पाया जाता है । वैशेषिक द्रव्य का सन्नघ करता
है—गुणवत्ता । किन्तु उत्पत्तिलक्षणावच्छिन्न द्रव्य न गुण नहीं पाया जाता । अतः
गुणवत्त्व लक्षण उत्पन्न द्रव्य का ही मानना होगा, द्रव्यमात्र का नहीं । इसी प्रकार
वेदान्तमिद्धान्त है—एकमेवाद्वितीय ब्रह्म सबकुछ ब्रह्म है तब भोक्ता, भाग्य और भाग-
रूप प्रपञ्च का विभाग सिद्ध नहीं हो सकता । इस आशय का उत्तर देते हुए वाचस्पति
मिश्र ने ‘आपातदृष्टि’ और ‘विचारदृष्टि’ शब्दों का प्रयोग किया है । उनका आशय यही
है कि अद्वैत ब्रह्म का मिद्धान्त विचारदृष्टि एव पारमार्थिक स्तर में समान होता है ।
आपातदृष्टि या व्यावहारिक दृष्टि में वंसा नहीं माना जाता अविना साक्षादिक के समान
परिणाम आदि माना जाता है । विवतवाद का सारात्म उन्नत अवस्था का परिष्कृत क्षेत्र
माना जाता है, किन्तु लौकिक या व्यावहारिक दृष्टि से परिणामवाद आदि स्वीकृत किए
जाते हैं । कोई भी व्यावहारिक प्राणी इस बात से इनकार नहीं करता कि एक ही समुद्र
के परिणामभूत तरंग, फेन, बुदबुद आदि का परस्पर भेद है । लौकिक व्यवहार में तरंग,
फेन आदि का भेद ही माना जाता है, यद्यपि वे एक ही महासागर के विकार हैं । एक ही
मुक्ता के विकारभूत बटक, कुण्डलादि में भेद न मानना व्यावहारिकता नहीं कहो जाती ।
अतः व्यावहारिक क्षेत्र के आशेष और समाधान का लौकिक स्तर माना जाता है ।
पारमार्थिकस्तरिय सिद्धान्त को लेकर व्यावहारिक क्षेत्र पर आशेष करना वैसे ही
अनुचित है जैसे कि लौकिक मिद्धान्त को लेकर पारमार्थिक क्षेत्र का आशेष । सूत्र, भाष्य
और ‘भामती’, तीनों ने एक ही सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है, किन्तु वाचस्पति मिश्र
के सक्षिप्त एव सम्भोर पद ऐम अनूठ मिद्धान्तों को अम्भ दे डालते हैं जिन्हें आपान दृष्टि
से सूत्र एव भाष्य में नहीं छोड़ा जा सकता । लौकिक व्यवहार में ओशन आदि भक्ष्य
पदार्थ एव उसके भक्षक शरीरी चेतन तत्त्व की कोई भी व्यावहारिक व्यक्ति अभिन्न
नहीं मानता, किन्तु उनका भेद मानकर ही लौकिक व्यवहार का समर्थन किया जाता है ।
द्वैतवादियों की यह भनी प्रकार समझ लेना चाहिए कि उनके द्वैतवाद का वेदान्त में कोई
स्थान नहीं, यह बात नहीं, किन्तु व्यावहारिक क्षेत्र में द्वैत अथवा एव उनके पूर्ण प्रयोग
का वेदान्त सिद्धान्त में समर्थन किया गया है । यदि मुमुक्षु वेदान्तज्ञान और श्रुतिप्र
ब्रह्मनिष्ठ आचार्य का भेद नहीं माना जाए तो वेदान्त-विचार असम्भव-सा ही जाता
है । अज्ञान के साम्राज्य में व्यवस्थित द्वैतअथवा जैसे का तैसा माना जाता है । अज्ञान
से ऊपर की अवस्था में एकमात्र अद्वैततत्त्व का उपदेश दिया गया है । उसका निम्नस्तर
में यदि कोई दुरूपयोग करता है तब यह उसकी बुद्धि का दोष है, सिद्धान्त का दोष नहीं ।
स्वप्न के सन्तु की व्यावहारिक जगत् से नहीं काटा जा सकता किन्तु स्वप्नमिद शब्द में
ही उसका सहार किया जा सकता है । ‘संक्षेपशारीरक’ आदि ग्रन्थों में भर्तृ राजा का

दृष्टान्त देकर इन सिद्धान्तों का स्पष्टीकरण किया गया है।

(७) चेतन की प्रतिबिम्बरूपता

प्रतिबिम्बवाद को छोड़कर वाचस्पति ने अवच्छेदवाद को मानते हुए यह सिद्ध कि सौरूप चेतन का प्रतिबिम्ब अयुक्त और अप्रामाणिक है। वाचस्पति के इस कथन का निराकरण करने के लिए मधुसूदन सरस्वती ने प्रतिबिम्बवाद में प्रमाण का उपन्यास किया है, यह सूचित करते हुए ब्रह्मानन्द सरस्वती कहते हैं—“अतएव वाचस्पतिमते तन्न स्वीक्रियते इति श्रुतेरेव तत्र मानतां यक्तुं किं प्रमाणमिति।”^{१२४} ‘रूपं रूप प्रतिरूपो बभूव’ (कठो० २।२।६) आदि श्रुतियों के आधार पर प्रतिबिम्बवाद की उपादेयता बताई जाती है। किन्तु वाचस्पति के मत में श्रुतिगत प्रतिरूप शब्द का प्रतिबिम्ब न होकर जैसे ही अनवच्छिन्न स्वभाव आत्मा के विपरीत अवच्छिन्नरूपता किया जाता है, जैसा कि प्रत्यगात्मा आदि शब्दों के द्वारा कर्तृत्व आदि रहित आत्मा के विपरीत कर्तृत्वादि-विशिष्ट आत्मा का प्रतिपादन किया जाता है, जैसा कि वाचस्पति ने कहा है—“अवश्य-निर्वचनीयेभ्यो देहेन्द्रियादिभ्य आत्मानं प्रतीपं निवचनीयमञ्चति जानातीति प्रत्यक्ष आत्मेति प्रत्यगात्मा.....।”^{१२५}

(८) अन्तःकरणवृत्ति का प्रयोजन

विभिन्न मतों में अन्तःकरणवृत्ति के पृथक्-पृथक् प्रयोजन बताए गए हैं। वाचस्पत्य-मत-सिद्धप्रयोजन पर प्रकाश डालते हुए ब्रह्मानन्द सरस्वती ने कहा है—“वाचस्पतिमते च वृत्तादौ चित्प्रतिबिम्बास्वीकाराद् आवरणभगार्थत्वमेव वृत्तिः स्वीक्रियते, न तु प्रतिबिम्बघटितोपरागार्थत्वम्। यदि च वाचस्पतिमतेऽपि चिदुपरागो वृत्तेः प्रयोजनम् अथवा तन्मते पक्षपातज्ञानस्वीकारे त्यावरणभगस्य प्रयोजनत्वसम्भवेऽपि तदस्वीकारपक्षे प्रयोजनाभावात्, तदा विषयावच्छिन्नचित्ति जीवचित्तोभेदनाश एव प्रयोजनम्, वृत्तेरिति वाच्यम्, सौम्यं वृत्तेरभेदाभिव्यक्त्यर्थत्वपक्षः।”^{१२६} अवच्छेदवाद में मुख्य रूप में दो मत प्रचलित हैं, एक मायावच्छिन्न चेतन को जगत् का उपादान कारण मानते हैं। दूसरा मत वाचस्पति मिथ का है। पहले मत में अन्तःकरण की वृत्ति के घटाकार होने का प्रयोजन माना जाता है—अधिष्ठान चैतन्य के साथ जीव का उपराग अर्थात् घटादि का अधिष्ठान चैतन्य घटादि का प्रकाशक होता है। जीव का वृत्ति के द्वारा विषय-प्रकाशक अधिष्ठान चैतन्य के साथ अभेद हो जाने पर जीव को घटादि का अनुभव होता है। किन्तु वाचस्पति के मत में जीव को जगत् का उपादान कारण माना है। अतः वृत्ति का यह प्रयोजन नहीं रह जाता। केवल आवरण भग करने के लिए वृत्ति की आवश्यकता होती है। घटाकारवृत्ति में घटाकारवृत्ति से अभिव्यक्त अथवा अनावृत्त होकर जीव चैतन्य घटादि का भासक माना जाता है। अतः इस मत में वृत्ति-प्रयोजन आवरण-भग या चैतन्याभिव्यक्ति है।

(९) जीवाश्रित अविद्या से जन्य प्रपञ्च

जैसा कि पहले प्रतिपादित किया जा चुका है कि वाचस्पति मिथ ने जीव के भेद

से जीवाश्रित अविद्या का भेद माना है। प्रपञ्च उस अविद्या से जन्य होने पर भी ईश्वर की अपेक्षा के बिना स्वतन्त्र अविद्या अर्थात् को उत्पन्न नहीं कर सकती। जिस प्रकार शुक्ति-विषयक अज्ञान जीवाश्रित होकर शुक्ति में रजत का उत्पादक माना जाता है। प्रपञ्च-सृष्टि में जीव उपादान कारण है और ईश्वर निमित्तकारण। ईश्वर जीवाश्रित अविद्या का विषय माना जाता है। ज्ञान के समान अज्ञान भी निश्चयतः सविषयक होना है। अतः ईश्वर के न होने पर अज्ञान का विषय और कोई नहीं हो सकता तथा निमित्तकारण कुलादि के बिना जैसे घट की उत्पत्ति नहीं हो सकती उभी प्रकार ईश्वररूप निमित्तकारण के न होने पर जगत् की उत्पत्ति नहीं हो सकती। ईश्वराश्रित अविद्या जगत् का कारण है, इस प्रकार की प्रतिष्ठि विषयता सम्बन्ध से अज्ञान की अधिकरणता ईश्वर में मानकर सगत् को जा सकती है।

वाचस्पति मिथ के इस मत का उल्लेख मधुसूदन सरस्वती ने किया है जिसकी चर्चा पीछे आ चुकी है। ब्रह्माण्ड सरस्वती का कहना यह है कि उपादान कारण करने आश्रय में कार्य का जनक होता है, जैसे मृत्तिका अपने आश्रयभूत चक्र पर घटादि की उत्पत्ति किया करती है, किन्तु ओष के आश्रित रहने वाली अविद्या ईश्वर में जगत् को उत्पन्न नहीं कर सकती क्योंकि ईश्वर उसका आश्रय नहीं माना जा सकता। जग ईश्वराश्रित माया की ही जगत् का परिणामी उपादान कारण मानना होगा और ब्रह्म को उसके द्वारा द्वितीयोपादानकारण। इस प्रकार ब्रह्म के आश्रित माया ब्रह्मरूप अछिन्दान में जगत् को वैसे ही उत्पन्न कर देती है जैसे कि चक्राश्रित मृत्तिका चक्र पर घट आदि की उत्पन्न किया करती है। वाचस्पति के वक्तव्य का तात्पर्य इसमें ही मानना होगा।

यद्यपि इस विषय पर पहले भी विचार किया जा चुका है किन्तु यहाँ कुछ विस्तार से दृष्ट समझ पर विचार करना आवश्यक है। यहाँ पर विचारणीय है कि यदि उपादान कारण करने आश्रय में ही कार्य का जन्म देता है, तब जीवाश्रित शुक्तिविषयक अज्ञान जीव में रजत की जन्म देगा, शुक्ति में नहीं। इसी प्रकार दशको का अज्ञान दशक के आश्रित माया हस्ती आदि का निर्माण करेगा, मायावी में नहीं, किन्तु अनुभव इसके विपरीत देखा जाता है। अतः भौतिक मृत्तिका आदि उपादान कारण की अपेक्षा अज्ञान की विवक्षणा अवश्य ही स्वीकार करनी पड़ेगी। मृत्तिका अपने आश्रय में घटादि की जन्म देकर उनमें विपरीत भाव को उत्पन्न नहीं किया करती किन्तु अज्ञान जलप्रति-विम्बित वृक्ष के विपरीत आकार के समान सत्तागत घटादि की सत्ता का आश्रय बना दिया करता है। इसी प्रकार अज्ञान अपने आश्रयजीव में प्रपञ्च को उत्पन्न न कर अपन विषय-भूत ईश्वर में सृष्टि की रचना करता है, तब इसमें आश्चर्य क्यों? कथित अनुभवों के आधार पर अज्ञानविषयता की ही उपादानकारणता का अवच्छेदक मानना होगा। इस प्रकार जो योग एक ही चेतन को अज्ञान का विषय और आश्रय मानते हैं, उन्हें भी अज्ञान-श्रयता को चेतननिष्ठ उपादानकारणता का अवच्छेदक न मानकर अज्ञानविषयता की ही निषामक मानना होगा। जैसे घाटुसम्मत ज्ञान अपने विषयभूत घट आदि पर ज्ञातता को जन्म देता है, आश्रय में नहीं। ज्ञान का आश्रय आत्मा माना जाता है। आत्मा को घटादि

गत जातता का प्रत्यक्ष अवश्य होता है किन्तु उसका विषयभूत जाततारूप कार्य घट पर ही उत्पन्न होता है। उसके साथ ज्ञान का सामानाधिकरण्य विषयतासम्बन्ध से ही घटाया जाता है। उसी प्रकार विषयतासम्बन्ध से अपनी आध्वयभूत वस्तु में भी अज्ञान रजतादि कार्य को जन्म दिया करता है। ज्ञान के लिए यदि कोई ऐसा नियम बनाना चाहे कि वह अपने विषय में ही कार्य को उत्पन्न करता है तो वह नियम भी असंगत होगा, क्योंकि ज्ञान से उत्पन्न इच्छा आत्मा में ही रहती है जोकि ज्ञान का आश्रय माना जाता है। केवल असमवायी कारण के लिए वैशेषिक दर्शन सामानाधिकरणकार्योत्पत्ति का नियम स्वीकार करता हुआ भी समवायी कारण और निमित्त कारण के लिए वैसा नियम नहीं मानता क्योंकि तन्तु जैसे समवायी कारण अपने में ही उत्पन्न किया करते हैं। कपाल से उत्पन्न घटे कपाल के ही आश्रित माना जाना है, कपालिकाओं के आश्रित नहीं। अदृष्ट आदि निमित्तकारण आत्मा में रह करके भी कार्यमात्र के जनक माने जाते हैं, चाहे वह कार्य आत्मा के आश्रित हो अथवा अनाश्रित। वैशेषिकप्रक्रिया के अनुसार द्रव्य को ही समवायी कारण माना जाता है, अज्ञान को यदि द्रव्य मान भी लिया जाए तो सर्व आदि की उत्पत्ति अज्ञान से ही होनी चाहिए रज्जु में नहीं। दुग्ध का विकार दधि दुग्ध के ही आश्रित माना जाता है, दुग्ध के सामानाधिकरण नहीं। वैसे तो वेदान्त-सिद्धान्त माया में समस्त प्रपञ्च की उत्पत्ति मान लेता है। वह माया किसी कार्य का समवायी कारण, किसी का असमवायी कारण और किसी का निमित्त कारण हुआ करती है। कारण वस्तु के एक होने पर भी समवायितारणता आदि के आकार भिन्न-भिन्न मानने पड़ते हैं। सभी आकारों को ध्यान में रखते हुए कार्य-कारण के सामानाधिकरण्य का नियम गहन-मा प्रतीत होता है। वाचस्पति मिश्र इस तथ्य से भली-भाँति परिचित और प्रभावित थे। अतः अज्ञानजन्य कार्य के लिए विषय, विधेय या ईश्वर की अपेक्षा बताई है। उनका आशय यह है कि विषयता-सम्बन्ध में अज्ञान या आश्रय ईश्वर होता है। उसी में प्रपञ्च की उत्पत्ति होती है, अन्यत्र नहीं। किसी भी वस्तु का सभी सम्बन्धों में कोई आश्रय नहीं होता किन्तु भिन्न-भिन्न सम्बन्ध में भिन्न-भिन्न आश्रय माने जाते हैं। ब्रह्मानन्द सरस्वती वाचस्पति की इस सूक्ष्म तार्किक मनोपा, इस मार्ग से सुपरिचित है। किन्तु उनका प्रयत्न वेदान्त की प्राचीन और अर्वाचीन धाराओं का अन्तर कम करने की दिशा में रहा है। उनकी यह भाव्यता अत्यन्त सत्य है कि पुरातन सिद्धान्तों की सुदृढ़ भूमि नूतन निरूपण-पद्धति से कहीं-कहीं दूर होती-सी प्रतीत होती है, उसी के कारण अवान्तर मत-भेदों का जन्म हो जाया करता है। कुछ विघटनवादी मनोवृत्तियाँ उनकी केवल दूरता ही नहीं बढ़ाती अपितु मध्यवर्ती भाषा और भावना दोनों को विपाक्त-मा बना दिया करती हैं। किन्तु ब्रह्मानन्द सरस्वती जैसा समन्वयवादी विद्वान् सदैव इस दिशा में सचेष्ट रहा है कि भाष्यकार श्री शंकराचार्य के सिद्धान्तों से टीकाकार दूर न होने पायें। आपाततः विद्वानों की निरूपण-पद्धतियों में प्रतीयमान अन्तर दोषाघायक नहीं माना जाता, क्योंकि उनका उद्देश्य एकमात्र प्रत्यक्तत्त्व का बोध कराना होता है।^{१९} यह आवश्यक नहीं कि वह उद्देश्य एक ही मार्ग से सिद्ध किया जाए। उस एक गन्तव्य तक

पहुँचने वाले सभी माग वेश और उपादेय माग गए हैं जैसा कि वास्तविकता से गुप्त-
चार्य ने कहा है —

यथा यथा भवेत् पुनः स्मृत्यसि प्रत्यगात्मनि ।

सा सर्वं प्रविश्येह स्यात् साध्वी सा भवानस्त्विति ॥^{१२६}

अर्थात् जिस जिस प्रक्रिया से प्रत्यगात्मा का बोध हुआ करता है वह सभी प्रक्रिया उचित
मानी जाती है। उन प्रक्रियाओं का एक रूप में अवस्थित होना आवश्यक नहीं है बल्कि
उनका उद्देश्य एक होना चाहिए।

(१०) स्मृतिज्ञान की प्रमाणता

मधुसूदन सरस्वती ने विद्वान्-विदुषः कहा है— सर्वप्रमाणानां ज्ञातेशापर-
त्वेनैव प्रामाण्यात् । अथवा स्मृतेरपि तदावस्थितिः ।^{१२७} विद्वान्-सरस्वती ने इनकी
व्याख्या में ज्ञातेशापरस्मृति की अप्रमाणता दिखाते हुए वाचस्पति मिश्र का उद्धरण
दिया है— गृहीतग्रहणस्वभावा स्मृतिरित्यध्यासतक्षण वाचस्पत्युक्तं ।^{१२८} वाचस्पति
मिश्र ने अद्यतनवाद प्रदर्शनों के अवसर पर कहा है— सा च गृहीतग्रहणस्वभा-
वापि ।^{१२९} अर्थात् स्मृतिज्ञान का स्वभाव है पूर्वज्ञात विषय को प्रकाशित करना।
पूर्वज्ञात विषय प्रमाणान्तरों के द्वारा भी प्रकाशित हो सकता है और अप्रमाणान्तरों के द्वारा भी।
अप्रमाणान्तरों से प्रकाशित वस्तु को प्रकाशित करने वाली स्मृति भी वैधान्त सिद्धांत में प्रमाण
नहीं मानी जाती क्योंकि वेदान्त में प्रमाण का मुख्य लक्षण माना गया है—अप्रकाशित
वस्तु का प्रकाश करना।^{१३०} कोई प्रमाणज्ञान किसी वस्तु का प्रकाश करके मानव की
प्रवृत्ति में विशेषता लाया करता है। प्रकाशित वस्तु का प्रकाश करना अनुवादक शब्द के
समान प्रवृत्ति विशेष में सहयोग प्रदान नहीं कर सकता। स्मृतिज्ञान भी इसी कोटि में
आ जाने के कारण प्रमाण नहीं माना जाता। तत्किमग्नौ स देहं किमाकरोत् किं ब्रह्म
पर मनुष्य को पूर्वानुभूत ज्ञान, पान आदि का स्मरण आता है तत्काल मनुष्य उसमें
प्रवृत्त हो जाता है। अतः प्रवृत्ति विशेष में सहयोग होने के कारण स्मृतिज्ञान का भी
प्रमाण मानना चाहिए। वैद्वान् इस सम्बन्ध का समाधान किया करते हैं कि पूर्वानुभव के
द्वारा प्रकाशित स्मृत्यादि की वाली प्रवृत्ति का बोध हो जाया करता है। उसका स्मरण
द्वारा ज्ञानान्तरों में स्थापित है और न अप्रवृत्त प्रवृत्ति। यीमासको न स्मृति का भी धर्म
में वैसे ही प्रमाण माना है जैसे श्रुति। वहीं भी जिस धर्म के बोधक श्रुतिवाक्य उपलब्ध
होते हैं उस धर्म में स्मृति प्रमाण नहीं माना गया जबकि जिनके इस समय श्रुतिवाक्य
उपलब्ध नहीं होते, ऐसे लटकवाले धर्मों में ही स्मृतिवाक्य को तब तक प्रमाण माना गया
है जब तक कि उनके प्रत्यक्ष उपलब्धक श्रुतिवाक्य उपलब्ध न हों। यीमास दर्शन का
मुख्य प्रमेय धर्म है। उसका अनुभव न होकर श्रुतियों और स्मृतियों से ही अवकाश माना
जाता है। उस अवकाश के आधार पर ही उनमें प्रवृत्ति बन जाती है। किंतु वेदांत दर्शन
का मुख्य प्रमेय ब्रह्म माना जाता है। उस ब्रह्म का साक्षात्कार प्रावर्धन होना परमा-
वश्यक है। केवल उसके स्मरण से विशेष फल नहीं हुआ करता। व्यावहारिक क्षण में

स्मृति का उपयोग होने पर भी उसकी प्रमाणता अनिवार्य नहीं होती। ऐसे तो संवादी भ्रम भी सकल प्रवृत्ति को जन्म दे डाला करता है। इतने मात्र से उसे प्रमाण नहीं कहा जा सकता। वेदान्त-सिद्धान्त में स्मृति की अप्रमाणता का यही रहस्य है।

७. महादेव सरस्वती (१७०० ई०)

श्री महादेव सरस्वती ने अद्वैतवेदान्त पर 'तत्त्वानुसन्धान' नामक ग्रन्थ की रचना की है। इस पर 'अद्वैतकोस्तुभ' नाम की उनकी स्वोपज्ञ टीका भी है। अपनी इस रचना में महादेव सरस्वती ने आचार्य वाचस्पति के मन का कई स्थानों पर उल्लेख किया है—

(१) विवरणप्रस्थान के अनुयायी मन को इन्द्रिय नहीं मानते। वे इस विषय में 'इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्थाः अर्थेभ्यश्च परं मनः' (काठ० १।३।१०) इत्यादि श्रुतियों में इन्द्रियों में भिन्न उल्लेख को प्रमाण रूप से उपन्यस्त करते हैं। 'मनः पण्डानीन्द्रियाणि' (गी० १५।७) इत्यादि वचनों में 'यजमानपंचमा ऋत्विज इहा भक्षयन्ति' के मद्द्ग मानते हैं। अर्थात् जैसे यजमान के ऋत्विक् होने पर भी ऋत्विग्भिन्न यजमान के द्वारा पंचत्व सख्या की पूति मानी जाती है। उसी प्रकार 'मनः पण्डानीन्द्रियाणि' भगवद्गीता के इस वचन में अनिन्द्रिय मन के द्वारा भी इन्द्रियों की पट्वत्संख्या की पूति माननी चाहिए।

किन्तु वाचस्पति मिश्र 'मनः पण्डानीन्द्रियाणि' इस स्मार्तप्रमाण के आधार पर मन को इन्द्रिय मानते हैं। 'इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्थाः, अर्थेभ्यश्च परं मनः' इत्यादि कठ श्रुति में मन का इन्द्रियों से पृथक् प्रतिपादन गोवतीवदंग्वाय से किया गया है। अर्थात् खलीवर्ध के गो होने पर भी उसका गो से पृथक् कथन उसकी प्रमुखता को लेकर किया गया है, उसी प्रकार मन के इन्द्रिय होने पर भी इन्द्रियों से पृथक् ग्रहण मन की अन्तरिन्द्रियता तथा वैकाल्य-गोचरता-रूप विशेषता को लेकर किया गया है। मन को इन्द्रिय मानने पर जीवग्रहण प्रत्यक्ष में क्यूत इन्द्रियत्व की कारणता को छोड़कर शब्द की पृथक् कारणता की कल्पना नहीं करनी पड़ती—यह लाघव भी है। अतः मन को इन्द्रिय मानना चाहिए। वाचस्पति के इस मत का उल्लेख तत्त्वानुसन्धानकार ने प्रत्यक्ष प्रमा का प्रतिपादन करते हुए 'अन्तरिन्द्रियं मनः आन्तरप्रमाकरणमिति वाचस्पतिमिथ्याः'^{१३४}— इस प्रकार से किया है।

(२) त्रिवृत्करण—आचार्य वाचस्पति मिश्र, जैसाकि पहले स्पष्ट किया जा चुका है, 'तासां त्रिवृत् त्रिवृत्म्' इत्यादि छान्दोग्य श्रुति के आधार पर त्रिवृत्करण प्रक्रिया को स्वीकार करते हैं। उनके इस मत का उल्लेख महादेव सरस्वती ने इस प्रकार किया है—“त्रिवृत्करणेनापि सर्वव्यवहारोपपत्तेरित्याशङ्क्याह तासामिति। तासां पृथिव्यप्तेजोऽरूपाणां मध्ये एकीकां देवतां त्रिवृत् यथा भवन्ति तथा कर्वाणि, एषां च प्रक्रिया पृथिव्यप्तेजसां त्रयाणां भूतानां मध्ये एकीकं भूतं द्विधा विभज्य तत्रापि एकं भागं द्विधा विभज्य स्वांशं परित्यज्येतरयोर्योजनीयं त्रिवृत्करणम् एतदभिप्रायेण सूत्रकारोऽप्याह— संज्ञामूर्तिमलृप्तिस्तु त्रिवृत्कुर्वन्त उपदेक्षादिति श्रुतिमूत्रप्रतिद्वत्वेन भूतानां त्रिवृत्करणमेव तं पञ्चीकरणमिति वाचस्पतिमिथ्याः”^{१३५}

(३) पदशक्ति—वेदान्ती पदों की शक्ति कार्यान्वित पदार्थ में न मानकर लाघ-

ज्ञातृ इतराभ्यन्तर पदार्थ ये मानते हैं। यद्यपि मीमांसको का यह कहना है कि शक्तिज्ञान व्यवहार में होता है और व्यवहार प्रवृत्ति निवृत्ति रूप हेतु होता है। कार्यताज्ञान न होने पर प्रवृत्ति के न होने से शक्तिग्रह नहीं होगा, तथापि वेदान्त का यह अभिमत है कि 'पुनस्त जान'—इस वाक्य के श्रवण के अनन्तर पुनोत्पत्तिरूप मिट्टीवस्तु के ज्ञान से भी सुसूचितकरण के द्वारा रूप का अनुमान होना है और वह हर्ष ज्ञानजन्य है। ज्ञान के पश्चात् ही हर्ष हुआ है अतः उसमें ज्ञानजन्यता का अनुमान होता है। इस अनुमान के बाद अज्ञान ज्ञान वाक्यजन्य है क्योंकि वाक्योच्चारण के अनन्तर ही ज्ञान हुआ है, पूर्व नहीं। अतः इस अनुमान के द्वारा पुनः पद की शक्ति जनिमत् पिण्ड में है, यह निश्चय हो जाता है। इसमें कार्यताज्ञान की आवश्यकता नहीं। इस बात को वाचस्पति मिश्र ने—

कार्यबोधे यथा चेष्टा लिंग हर्षादवस्तथा ।

सिद्धबोधेऽयं वक्तव्यं शास्त्रम्ब हितशासनात् ॥^{१३१}

इत्यादि के द्वारा स्पष्ट किया है। 'अद्वैतचित्तावस्थामुभ' में वाचस्पति का यह कथन यथा-रूप में उल्लिखित है—

तदुक्तं वाचस्पतिमिथं — 'कार्यबोधे यथाचेष्टा हितशासनात् ॥'^{१३२}

इसी प्रकार महादेव सरस्वती ने, 'आत्मा वाऽरे इष्टव्य ध्येयम्' में कोई विधि नहीं,^{१३३} वाचस्पति के इस मत का तथा मन के इन्द्रियत्व का भी सममान उल्लेख किया है। इससे स्पष्ट है कि आचार्य वाचस्पति की विशिष्ट मान्यताएँ महादेव सरस्वती जैसे अर्वाचीन वेदान्ती की दृष्टि में उतनी ही उपयोगी हैं जितनी उनसे लगभग आठ शताब्दी पूर्व थी।

आधुनिक हिन्दी भाषा में एक ओकीक्ति है—बापू यह जो सिर चढ़कर बोले अर्थात् जब किसी व्यक्ति के कथन या सिद्धान्तविशेष से विपक्षी भी प्रभावित हो जाए तथा उसे सादर स्वीकार कर ले तो सम्मति चाहिए कि उस कथन या सिद्धान्त का उद्भावक व्यक्ति वस्तुतः तथ्यदृष्टा है, उसके कथन कल्पना के खिलौने नहीं हैं। इस दृष्टिकोण से जब हम वाचस्पति की 'मामती' को देखते हैं तो पाते हैं कि वेदान्तेतर ही नहीं अपितु वैदिकेतर दार्शनिक ग्रन्थों में उनकी उत्क्रिप्ता अवस्था परिवर्तन के माध्यम से प्रस्तुत कही-कही तो तत्सम शब्दावली में उपलब्ध होती हैं। एकदम शताब्दी^{१३४} के एक लब्ध-प्रतिष्ठ आचार्य हेमचन्द्रसूरि की रचना 'प्रमाणमीमासा' के कुछ वाक्यों की उक्त कथन की पुष्टि के लिए प्रस्तुत कर इस विषय को विराम दिया जाता है।

(१) भामती—'अर्थात्तेरद्वान-नर्थादिषु प्रयुक्तोऽयं शब्द श्रुत्या व्यवभाषेण वेणुबीणाद्वनिधन्मगल कृत्वन मगलप्रयोजनो भवति, अन्यार्थमानोयमानोदकुम्भदर्शन-वत् ॥'^{१३५}

प्रमाणमीमासा—'अधिकारायस्य च अयं शब्दस्या-यार्थनीयमानकुमुदामजलकुम्भादे दर्शनमिव श्रवण मगलायापि कल्पते ॥'^{१३६}

(२) भामती—'पूजितविचारवचनो मीमासाशब्द ॥'^{१३७}

प्रमाण मीमासा—'पूजितविचारवचनश्च मीमासाशब्द ॥'^{१३८}

(३) भामती—“न हि जातु कश्चिदत्र मन्दिग्रेऽह वा नाह वेति ।”^{१४४}

प्रमाणमीमांसा—“न खलु कश्चिदहमस्मि न चेति मन्दिग्रे ,”^{१४५}

(४) भामती—“यद्युच्येत ममर्थोऽपि क्रमवत्सहकारिमविवः क्रमेण कार्याणि

करोतीति”^{१४६}

प्रमाणमीमांसा—“ममर्थोऽपि तत्तत्सहकारिमविवधाने त तमर्थं करोतीति चेत् ।”^{१४७}

‘भामती’ के ही नहीं अपितु ‘मातृप्रत्ययकोमुदी’ और ‘न्यायवाति सतात्पर्यटीका’ के भी वाक्य ‘प्रमाणमीमांसा’ में मिलते हैं, यथा

(१) सत्यतत्त्वकोमुदी

“अप्रतिपत्तिमतं तु प्रतिपादयन् नाय लौकिको नापि परीक्षक इति प्रेक्षावद्भिन्न-
मस्तद्वदुपेक्षेत ।” —पृ० १०

प्रमाणमीमांसा—“अपि च अप्रतिपत्तिमतमर्थं प्रतिपादयन् ‘नाय लौकिको न परीक्षकः’ इत्युक्तद्वदुपेक्षणोक्तः स्यात् ।” —पृ० २०

(२) न्यायवृत्तिकतात्पर्यटीका

“तदाऽस्मै कुप्यति गुरुः, आः शिष्यापनद छान्दगवत्तर भाट्टर मामवधोऽयमीति
ब्रुवाणः । एवमनित्यं शब्दं ब्रुमत्समानायानित्यः शब्द इत्यनुक्त्वा यदेव किञ्चिदुच्यते कृत-
कत्वादिति वा यत् कृतकं तदनित्यमिति वा कृतकश्च शब्द इति वा तत्सर्वमस्यानपेक्षित-
मापानतोऽसम्बद्धाभिधानं, तथा चानवहितो न बोद्धुमर्हति । यत्कृतकं तत् सर्वमनित्यं,
यथा घटः, कृतकश्च शब्द इति वचनमर्थसामर्थ्यसामर्थ्येनैवापेक्षितशब्दानित्यत्वनिश्चाय-
कमित्यवधानमग्रेति चेन्न, परस्परप्राधान्यप्रसंगात् । अवधाने सत्यतोऽर्थनिश्चयस्तस्माच्च-
वधानमिति न च परिपत्प्रतिवादिनो प्रमाणीकृतवादिनो यदेतद्वचनमनुसन्धाय प्रयतिष्यते
तथा च सति न हेत्याद्यपेक्षेतां, तदवचनादेव तदर्थनिश्चयात् । अनित्यः शब्द इति
त्वपेक्षित उक्ते कृत इत्यपेक्षायां कृतकत्वादिति हेतुरुपतिष्ठते ।” —पृ० २७८-७९

प्रमाणमीमांसा—तदाऽस्मै श्रूयति भिक्षुः आः शिष्याभाम, भिक्षुग्रेट, अस्मानवधोऽयमीति
ब्रुवाणः । एवमनित्यं शब्दं ब्रुमत्समानायानित्यः शब्द इति विषयमनुपदर्श्य यदेव किञ्चिदु-
च्यते—कृतकत्वादिति वा, यत् कृतकं तदनित्यमिति वा, कृतकत्वस्य तर्षयोपपत्तेरिति वा
कृतकत्वस्यान्यथानुपपत्तेरिति वा, तत् सर्वमस्यानपेक्षितमापाततो सम्बद्धाभिधानबुद्ध्या,
नया चानवहितो न बोद्धुमर्हतीति । यत् कृतकं तत् सर्वमनित्यं यथा घटः, कृतकश्च शब्द
इति वचनमर्थसामर्थ्येनैवापेक्षितशब्दानित्यत्वनिश्चायकमित्यवधानमग्रेति चेत्, न, पर-
स्परप्राधान्यात् । अवधाने हि सत्यतोऽर्थनिश्चयः, तस्माच्चावधानमिति । न च परिपत्प्रति-
वादिनो प्रमाणीकृतवादिनो यदेतद्वचनमनुसन्धाय प्रयतिष्यते । तथा सति न हेत्याद्य-
पेक्षेयानाम्, तदवचनादेव तदर्थनिश्चयात् । अनित्यः शब्द इति त्वपेक्षिते उक्ते कुन इत्या-
शङ्कायां, कृतकत्वस्य तर्षयोपपत्तेः कृतकत्वस्यान्यथानुपपत्तेर्वैलुपतिष्ठते ।”^{१४८}

इस प्रकार हम देखते हैं कि जहाँ बनेक प्रकाट पण्डितों ने ‘भामती’ की व्याख्यान-

पद्याख्यापरम्परा में स्वयं की जोड़कर सम्मान एवं गौरव का अनुभव किया है वहाँ शंकर के वाचस्पतिपरवर्ती व्याख्याकारों ने उससे बहुमूल्य प्रकाश प्राप्त किया है। इन्हीं ही क्यों, अद्वैतवेदान्त के परवर्ती प्रकरणप्रथम-लेखकों ने अपनी रचनाओं में 'भामती' के व्याख्यानों की सुप्रतिष्ठित एवं प्रामाणिक सिद्धान्तों के रूप में उद्धृत करना आवश्यक समझा है। ये तीनों बातें दर्शन के विचार्यों को इस निष्कर्ष पर पहुँचाने की बाध्य कर देती हैं कि वाचस्पति मिश्र की 'भामती' को शंकरवेदान्त के प्रति एक स्थायी और प्रतिष्ठित देने के रूप में देखा जाना चाहिए।

सन्दर्भ

१. निवृत्त, अमृतसर संस्करण, सवत् २०२१
२. श्रृंगेद १०/६/११७, वैदिक यन्त्रालय, अजमेर, सवत् १९७३
३. Catalogus Catalogorum.
४. A History of Indian Philosophy, Vol. II, p 108
५. Ibid, p 52
६. वेदान्तकल्पतरु, प्रारम्भिक श्लोक सख्या, ८, ९, १०
७. "जातु न पार प्रभवन्ति तस्मिन् कृष्णसितीषे भुवनेकवीरे।
आत्मा महादेवनृपेण साक पाति जिति प्रागिव धर्मसूनी ॥"
—वेदान्तकल्पतरु, अन्तिम श्लोक सख्या ६-७
८. A History of South India, p. 219
९. "कीर्त्या पादवक्त्रमुन्नमयति श्रीर्जनदेवस्यै कृष्णे....."
—वेदान्तकल्पतरु, प्रारम्भिक श्लोक सख्या, १३
१०. धर्मलानन्द के स्पष्ट उल्लेख से स्वामी प्रज्ञानन्द सरस्वती (वेदान्तदर्शनेर इतिहास पृ० ५५२, अगता संस्करण) की यह मान्यता ध्वस्त हो जाती है कि कृष्ण व रामचन्द्र अस्मिन् थे, एक ही व्यक्ति के दो नाम थे।
११. Early History of India, p 393
१२. वेदान्तकल्पतरु, ३/३/२६, पृ० ८०६
१३. वही, प्रारम्भिक श्लोक सख्या ११
१४. A History of Indian Philosophy, Vol. II, p 219
१५. कल्पतरुपरिमल, प्रारम्भिक श्लोक सख्या ३
१६. वही, श्लोक सख्या ४
१७. A History of Indian Philosophy, Vol. II, p. 108
१८. व्यायोग, अन्तिम से पहला श्लोक, मद्रास गवर्नमेंट संस्करण
१९. जैसे 'स्मृत्यनवकाशदोषप्रसय.....' (श्र० सू० २/१/१) सूत्र के भाष्य में कहा गया है कि 'कपिल' शब्द सामान्य मान से 'ऋषि प्रसूत कपिल' (श्रवे० १/२)—इस श्रुति में साध्यशास्त्रप्रणेता कपिल का ग्रहण नहीं करना चाहिए। इस पर भामतीकार ने

‘स्यादेतत् कपिल एव श्रोतो नान्ये मन्वादयः’ (भाम० पृ० ४३५) अर्थात् कपिल ही श्रुतिप्रतिपादित होने से श्रोत है और मन्वादि नहीं, यह शंका की है किन्तु उसका आशय साधारण पाठक को स्पष्ट नहीं होता तथा इसका स्पष्टीकरण कल्पतरुकार ने भी नहीं किया है। वहाँ आभोगकार ‘भामती’ का आशय स्पष्ट करते हुए कहते हैं कि भाष्य में सांख्यप्रणेता कपिल से भिन्न मगरपुत्रदाहक कपिल का ही उक्त श्वेताश्रयतर श्रुति में प्रतिपादन है तथा इस पर आचार्य वाचस्पति कहते हैं कि सांख्यप्रणेता कपिल को ही मगरपुत्रों का दाहक मानकर दोनों को एक मान लेना चाहिए। मगरपुत्रदाहक कपिल के समान सांख्यप्रणेता कपिल को भी ‘कपिलस्तत्त्वसंग्रहा भगवानात्ममाधय’ (भाम० ३।२५।१) इस भागवत वचन में परमेश्वर बतलाया ही गया है। दोनों के अभिन्न होने से ‘ऋषिं प्रसूत’ यह श्रुति सांख्यप्रणेता कपिल को ही ज्ञानातिशययुक्त सिद्ध करती है। अतः सांख्यस्मृति के श्रोत होने से सांख्यस्मृति-विरुद्ध मन्वादिसमृत्तियों को ही अप्रामाणिक मानना चाहिए, यह अभिप्राय है।

इसी प्रकार अनेकत्र ‘भामती’ के आशय का उद्घाटन करने में आभोगकार सचेष्ट दृष्टिगोचर होते हैं। कल्पतरु के तो वे व्याख्याता ही हैं, उसका स्पष्टीकरण तो उनका मुख्य कर्तव्य है।

२०. आभोग, अन्तिम श्लोकावली से

२१. “श्रीमान् श्रीनलगन्तुबंधजनितः श्री कालहस्त्यध्वरी ।
यजाम्बा च यमात्मजं प्रसुपुये श्री रंजनायाभिधम् ॥
सौख्यं सम्प्रति साधनोऽज्ज्वलमनाः प्राग्जन्मपुण्योदयात् ।
प्राप्याखण्डयतीशतामनुभवत्यार्यादखण्डां मुदम् ॥”

—ऋजुप्रकाशिका, प्रारम्भिक श्लोक संख्या ४,
मैट्रोपोलिटन प्रेस, कलकत्ता, १९३३

२२. ‘रत्नकोश’ नाम के कई ग्रन्थ दर्शन-साहित्य में है यथा—वैशेषिक का ‘रत्नकोश’, वेदान्त का ‘अद्वैतरत्नकोश’ तथा जैनों का ‘प्रमेश्वररत्नकोश’। (द्र० A History of Indian Logic, p. 406)। श्री अखण्डानन्दयतिराट् ने किस पर व्याख्या लिखी है, यह साधिकार तो नहीं कहा जा सकता किन्तु अधिक सम्भावना इसी बात की है कि ‘अद्वैतरत्नकोश’ पर ही उक्त व्याख्या रही होगी।

२३. “यद्यपि वस्तुतोऽहंकारातिरिक्त आत्मन्यहंकाराद् भेदाग्रहादात्मन्यहंकारतादात्म्य-हंकारतादात्म्याध्यासो युक्तः, अतएव अहंकारादिगतकर्तृत्वाद्विधर्माध्यासोऽप्यात्मनि सुवरां युक्तः, तथाप्यहंकारातिरिक्तात्मनि प्रगार्णं नास्ति। यद्यस्ति, तथा वक्तव्यम्— किं प्रत्यक्षं प्रमाणम्? अनुमानम्? आगमो वा? नाहः, ‘अहम्’ त्यात्मनोऽहंकारा-त्मतयैवानुभवात्, न द्वितीयः, तद्व्याप्तिस्तिगभावात्, न तृतीयः, आगमस्य सत्त्वेऽप्यात्मनोऽहंकारात्मत्वानुभवविरोधेन तस्योपचरितार्थत्वकल्पनाया एवोचितत्वादि-त्यमिसन्धिः।”

—ऋजुप्रकाशिका, अध्यासमाध्य, पृ० ६७

२४. ऋजुप्रकाशिका, प्रारम्भिक श्लोक संख्या ६

२५. A History of Indian Philosophy, Vol. II, p. 124

२६ इनका अपरनाम आनन्दज्ञान भी है ।

(३० A History of Indian Philosophy, Vol II, p 124)

२७. भामती, २।२।२१

२८. न्यायनिर्णय, २।२।२१

२९. शाकरभाष्य, २।२।२८

३०. भामती, २।२।२८

३१. न्यायनिर्णय, २।२।२८

३२. शाकरभाष्य, २।२।२८

३३. भामती, २।२।२८

३४. न्यायनिर्णय, २।२।२८

३५. भामती, २।२।२८

३६. न्यायनिर्णय, २।२।२८

३७. शाकरभाष्य, २।२।३२

३८. भामती, २।२।३२

३९. न्यायनिर्णय, २।२।३२

४०. भामती, २।२।३३

४१. न्यायनिर्णय, २।२।३३

४२. भामती, ३।१।१

४३. न्यायनिर्णय, ३।१।१

४४. भामती, ३।३।१३

४५. न्यायनिर्णय, ३।३।१३

४६. A History of Indian Philosophy, Vol. II, p. 103

४७. Ibid, p 104

४८. "तस्मादात्मवाक्यविराजितं प्रतिपन्नाधिकार्यादिनिर्णयार्थमिदं सूत्रमावश्यकम् । तदुक्तं प्रकाशात्मश्रीचरणे — "अधिकार्यादीनामात्मविकल्पादि न्यायेन निर्णयार्थमिदं सूत्रं" इति । येषां मते श्रवणे विधिर्नास्ति तेषामविहितश्रवणेऽधिकार्यादिनिर्णयानपेक्षान्तु सूत्रं व्यर्थमित्यापत्तौत्यस्य प्रसंगेन ।" —रत्नप्रभा, १।१।१

४९. भामती, प्रारम्भिक श्लोक सं० ७

५०. रत्नप्रभा, प्रारम्भिक श्लोक सं० ७

५१. शाकरभाष्य, अध्यास भाग

५२. "इदमस्मत्प्रत्ययगोचरयोरिति वक्तव्ये युष्मद्ग्रहणमत्यन्तभेदोपलक्षणार्थम् । यथा ह्यहंकारप्रतिषेधो स्वकारो नैवमिदंकार, एते वयमिमे वयमास्मह इति बहुलप्रयोगदर्शनादिति ।" —भामती, अध्यासभाष्य

५३. रत्नप्रभा, अध्यासभाष्य

५४. "यत्तु सत्तु नाम्ना रूपेण च व्याक्रियते तन्वेतनकर्तृकं दृष्टं, यथा घटादि । विवादाध्यासितं च अयन्नामरूपव्याकृतं, तस्माच्चेतनकर्तृकं सभाव्यते । चेतनो हि बुद्धा-

बालिष्ठ्य नामरूपे घट इति नाम्ना रूपेण च कम्बुश्रीवादिना बाह्यं घटं निष्पादयति । अतएव घटस्य निर्वर्त्यस्याप्यन्तः संकल्पात्मना सिद्धस्य कर्मकारकभावो घट करो-
तीति....” इत्यादि पंक्तिर्वा ।

—भामती, १।१।२

५५. रत्नप्रभा, १।१।२

५६. “यदापि द्वे द्वे द्व्यणुके इति पठितव्ये प्रमादादेकं द्वे पदं न पठितम् । एव चतुरणुक-
मित्याद्युपपद्यते ।”

—भामती, २।२।११

५७. रत्नप्रभा, २।२।११

५८. भामती, २।२।११

५९. वही, २।२।१९

६०. रत्नप्रभा, २।२।१९

६१. A History of Indian Philosophy, Vol. II, p. 56

६२. भामती, १।१।१, पृ० ३५—५७

६३. ब्रह्मविद्याभरण, पृ० ४७

६४. शंकरभाष्य, ब्र० सू० १।१।१, पृ० ७०-७१

६५. भामती, १।१।१, पृ० ६१

६६. ब्रह्मविद्याभरण, पृ० ५३

६७. वही, पृ० ५४, ५८, ७४५

६८. वही, पृ० ३७८

६९. भामती, पृ० ६

७०. ब्रह्मविद्याभरण, पृ० ४

७१. भामती, पृ० ६

७२. ब्रह्मविद्याभरण, पृ० ४

७३. यथा—भाम०, पृ० ६६-६७, ब्रह्म०, पृ० ६०—६२, भाम०, पृ० ४६५-६६,
ब्रह्म०, ४७०

७४. A History of Indian Philosophy, Vol. II, p. 116

७५. न्यायमकरन्द, पृ० १७३, चीलम्बा संस्करण, १६०१

७६. वही, पृ० २६४

७७. वही, पृ० १४७, भाम० पृ० १०

७८. वही, पृ० १८२, भाम० पृ० १०२

७९. प्रमाणभाना, पृ० १४, भाम०, पृ० ५

८०. सांख्यतत्त्वसोमदी का आरम्भ वाक्य है—“इह खलु प्रतिषिस्तितमर्थं प्रतिपादयन्
प्रतिपादयिताश्चवेयवचनो भवति प्रेक्षानताम् ।” भाव यह है कि किसी भी ग्रन्थकार
को अपना ग्रन्थ आरम्भ करने से पहले यह सोच लेना चाहिए कि लोकबुमुत्ता का
विषय क्या है ? उसके अनुसार ही उसे पदार्थों का प्रतिपादन करना है ।

८१. तत्त्वप्रदीपिका, पृ० १६६-२००

८२. तात्पर्यटीका, पृ० २७४-७५

८३. तत्त्वप्रदीपिका, पृ० २२१

८४. वही, पृ० २२०

८५. वही पृ० २२१, न्व० ता० टी०, पृ० १२

८६. वही, पृ० ५६८

८७. नयनप्रसादिनी, पृ० १६८

८८ "न हि साहचर्यनिबन्धना सर्वे विघ्नमा इति व्याप्तिरस्ति । असरूपादपि कामादे
कास्तानिबन्धनादिविव स्वप्नविघ्नमरूपोपलभ्यात् । किं च कादाचित्के विघ्नमे साह-
चर्यपेक्षा नासाद्यवित्यानिबन्धने प्रपन्ने । तदवोचदाचार्यवाक्यमिति — विघ्नमेतत्तु प्रपन्नोऽयं
प्रकृत्योपरिचालितः । अनादिवासनोद्भूतो न साहचर्यमपेक्षते ॥ इति । तदेतत् सर्वं
वेदान्तशास्त्र-परिग्रहयोग्यानिना सुगमं सुघटं च ।"

—सर्वदर्शनसंग्रह, १६/१७—६३, पृ० ३६३

८९. भामती, पृ० १४

९० "प्रत्यभिज्ञया भेदमिद्विर्भाषभूतम् । प्रत्यभिज्ञया तु सोऽहमित्येव रूपया परित्यज्य
सर्वविध्यतीति चक्ष । विकल्पासहस्रत्वात् । किमपि प्रत्यभिज्ञा वामराणा स्यात् परोक्ष-
काणां च । नाह । देहवर्णविरक्तारमेक्यमयवाहमानाया प्रत्यभिज्ञाया अनुपपत्तिः ।
प्रत्युत इमामस्य लोहित्यवस्कारणविशेषादस्य स्यात् । महापरिघाणस्य विद्वन्मनुष्यवता
तद्देह एव तस्या मयवाक्च । न द्वितीयं व्यवहारमयमेव वामरसाभ्यामुच्यते ।
अपरोक्षभ्रमस्य परोक्षज्ञानविनाशयवानुपपत्तिश्च । यदुक्तं भगवता, प्रत्यभिज्ञाया—
पञ्चादिभिरवाक्येणात् (प्र० सू० १।१।१ भा०) इति । भामतीकारेण पुनरुक्तं साहच-
र्यविनाशकं खल्वेव विचार्यन्ति न प्रमिप्रसार इति । तथा चोक्तं मे, इत्याभ्यासात्म-
कत्वं सुस्पष्टम् ।"

—सर्वदर्शनसंग्रह, १६/१७—६३, पृ० ४०२-१०

९१ "यच्चोक्तं स्वयं चरित्यभिचारे सर्वानास्वाप्तप्रमग इति । तदुक्तं प्रथमम् । तद्विदो
व्यवहित्वादिष्यवहारजनकत्वेऽपि न सर्वत्र तच्छ्रुत्या प्रत्यक्षेण इति यथा तावके
मते तथा भाष्येऽप्यसौ पर्याय न वारित इति समानयोर्वैतमस्यात् । तोतातिक्रमम-
वलम्ब्य विद्वदिवेकं व्याकुर्वन्ति राचार्यवाच्यतमिन्ने योऽप्येवमेव स्वतः प्रामाण्य
भाष्यमिचारे जेति व्यायकनिकाया प्रत्ययादि । तस्यादिविषयस्य कानवकाश न भवेत् ।"

—सर्वदर्शनसंग्रह, १६/१७—६३, पृ० ४३३

९२ A History of Indian Philosophy, Vol II, p. 225

९३. अद्वैतसिद्धि, भाग २, पृ० १३

९४. भामती, पृ० १०

९५. अद्वैतसिद्धि, भाग २, पृ० ७१-७२

९६. भामती, पृ० ४०

९७. अद्वैतसिद्धि, भाग २, पृ० १७०

९८. प्र० १।० ३।२२१ प्रमाणवार्तिक के इस पत्र में 'यत्नत्वेऽपि' ऐसा पाठ भी उपलब्ध
होता है जिसका आशय होता है कि शून्यार्थ स्वभाव का कभी बाध नहीं होता चाहे
उसके बाध का कितना भी यत्न किया जाए ।

६६. सिद्धान्तबिन्दु, पृ० २२७—३२

१००. वाक्यसुधा, पृ० २४-२५

१०१. न्यायपरत्नावली, पृ० २३२

१०२. अद्वैतरत्नरक्षणम्, पृ० ४५, निर्णयसागर, दम्बई, १६१७

१०३. वेदान्तपरिभाषा, पृ० ३३४, द्वितीय संस्करण, कलकत्ता

१०४. “अन्येषान्वेदमाशयः । करणविशेषनिधनमेव ज्ञानानां प्रत्यक्षत्वम् । न विषय-
विशेषनिवन्धतम् । एकस्मिन्नेव सूक्ष्मवस्तुनि षट्करणषट्करणयोः प्रत्यक्षत्वा-
प्रत्यक्षत्वव्यवहारदर्शनात् । तथा च सवित्साक्षात्त्वे इन्द्रियजन्यत्वस्यैव प्रयोजकतया
न शब्दजन्यज्ञानस्यापरोक्षत्वम् । ब्रह्मसाक्षात्कारेऽपि मनननिदिध्यासनसंस्कृतं मन
एव करणम् । मनसैवानुद्भूतमिति श्रुतेः । मनोऽव्ययत्वश्रुतिश्चासंस्कृतमनो-
विषया । न चैवं ब्रह्मण ओपनिषदत्वानुपपत्तिः । अस्मदुक्तमनसो वेद-जन्यज्ञाना-
नन्तरमेव प्रयुक्ततया वेदोपजीवित्वात् वेदानुपजीविमानात्तरणम्यत्वं च वेदजन्य-
त्वविरोधात् । शास्त्रदृष्टिसूत्रमपि ब्रह्मविषयकमानसप्रत्यक्षस्य शास्त्रप्रयोज्यत्वाद्यु-
पपद्यते । तदुक्तम् । अपि सराद्यने सूत्राच्छास्त्रार्थव्यापनञ्च प्रमा । शास्त्रदृष्टिर्मता
तास्तु वेत्ति वाचस्पतिः परमिति ।”

—वेदान्त०, पृ० ३३७—४०

१०५. “सूचितं चैतद् विवरणाचार्यैः । शक्तितात्पर्यविशिष्टशब्दावधारण प्रमेयावगमं
प्रत्यक्षवधानेन कारणम्भवति । प्रमाणस्य प्रमेयावगमप्रत्यव्यवधानात् । मनन-
निदिध्यासने तु चित्तस्य प्रत्यगात्मप्रवणतासंस्कारपि निष्पन्नसंदेहाप्रवृत्तिवार्य-
द्वारेण ब्रह्मानुभवहेतुतां प्रतिपद्येते इति फलं प्रत्यक्षयहितकारणस्य शक्तितात्पर्य-
विशिष्टशब्दावधारणस्य व्यवहिते मनननिदिध्यासने तदग्रे अवीक्रियेते ।” इति ।

—वेदान्त०, पृ० ३४१-४२

१०६. भामती, पृ० ८६८

१०७. “तत्र निदिध्यासनं ब्रह्मसाक्षात्कारे साक्षात्कारणम् । ते ध्यानयोगानुगता अपश्यन्
देवात्मशक्तिं स्वगुणं निगूढामित्यादिश्रुतेः । निदिध्यासने च मननं हेतुः । अकृत-
मननस्वार्थदाहृद्भावेन तद्विषयकनिदिध्यासनायोगात् । मनने च श्रवणं हेतुः
श्रवणाभावे तात्पर्यानिश्चयेन साध्यज्ञानाभावेन श्रुतार्थविषयकयुक्तत्वायुक्तत्व-
निश्चयानुकूलमननायोगात् । एतानि त्रीण्यपि ज्ञानोत्पत्तौ कारणानीति केचिदा-
चार्या ऊचिरे ।”

—वेदान्त०, पृ० ३४८-४५

१०८. तदुक्तमाचार्यं वाचस्पतिमिदं—

उपासनादिसंनिद्धितोषितेश्वरचोदितम् ।

अधिकार समाप्येते प्रविशन्ति परं पदम् ॥ इति ।

—वेदान्त०, पृ० ३६६

नोट—निर्णयसागर संस्करण में ‘उपासनादिसंनिद्धि’ पाठ के स्थान पर ‘विद्या-
कर्मस्वनुष्ठान’ पाठ है ।

—भामती, पृ० ८१६

१०९. भामती, पृ० ५१६, २।२।१६

११०. गुरुचन्द्रिका, पृ० २६

१११. बौद्धगण दो प्रकार की सत्यता मानते हैं—(१) मवृत्तिसत्यता और परमार्थ-सत्यता, जैसाकि नागार्जुन न कहा है—

“द्वे सत्ये समुपाश्रित्य बुद्धानां धर्मदशना ।

लोके सद्वृत्तिसत्यं च सत्यं च परमार्थतः ॥”

—माध्यमिक कारिका २४।८

इस सिद्धान्त का उपहास करते हुए कुमारिल भट्ट ने कहा है—

“सत्यं चेत् सवृत्तिं केयं मृषां चत् सत्यता कथम ॥६॥

सत्यत्वं न तु मामान्यं मृषार्थपरमार्थयोः ।

विरोधाच्च हि वृत्तत्वं मामान्यं कथं मिहयो ॥७॥

—मीमांसा, श्लोकवार्त्ति ५० १६६

अर्थात् सत्य सत्य और मिथ्यासत्य जैसी विरुद्ध उक्तिर्था व्यावहारिक सत्य और पारमार्थिक सत्य के बाद में भी उपलब्ध होती हैं किन्तु अपने वक्तव्य में किसी व्यक्ति की भी विरोध-प्रतिपत्ति नहीं होना जैसे कि दूसरे के वक्तव्य में । भास्कर का भेदाभेदपक्ष विरोधपूर्ण और अनर्गल या अवश्य प्रतीत होता है किन्तु ‘भेद-सहित्पुरभेद’ शब्दों में किसी प्रकार का विरोध प्रतीत नहीं होता । वेदान्तभगवत् की ऐसी उपसर्गों में यदि कोई सावधान वेदान्ती रहा है तो केवल बाधस्पर्ति मिथ्य । उनकी बहुधन और व्यापक वैदव्य-मन्वित मनीषा सभी कही सावधान रही सम्मत् रही । व्यासबालिकगात्रय टीका के पृष्ठों पर अनिर्वचनीयव्यति की आलोचना के समय बाधस्पर्ति प्रशस्त महामापर के समान सक्षिप्त, गम्भीर कुछ पक्षों का प्रयोग मात्र करते हैं किन्तु उदयन का हृदय उदय जाता है और मुख से बहुत कुछ निकल जाता है । इसका कारण भी वही है कि उदयन को व्यापक पर विशेष आप्रहृष्टा । किन्तु बाधस्पर्ति मिथ्य कही पर भी आप्रहृष्टा अमग्न आवश को अपनाते नहीं देखे जाते । स्थान-स्थान पर उनके मुख में ‘तत्त्वप्रकाशनी हि धिया स्वभाव’ जैसे धर्मकीर्ति के शब्द प्रस्फुटित हो उठते हैं । अनिर्वचनीयता-बाध की पद्धति पर उनकी पहले से ही अगाध श्रद्धा प्रतीत होती है । ‘भामती’ में आकर उस बाद की जिनमा सुदृढ, विस्तृत श्लेषर बाधस्पर्ति मिथ्य ने प्रकाश किया उस स्तर पर किता अन्य वेदान्ताचार्य की देन प्रशंसनीय नहीं कही जा सकती । वैशेषिकों की आलोचना में भी जो कुछ कहा गया है, दृष्टिभेद में विरोधी धर्मों का समन्वय कटककुण्डलादि पदार्थों की सुवर्णरूपता दिखाकर करते चले आए हैं ।

११२ भामती, पृ० ५३८

* द्र० भामती, १।३।३३

११३. गुरुचन्द्रिका, पृ० ५०

११४. व्याख्यानिका (सिद्धान्तबिन्दु टीका), पृ० ११०

११५. भामती, २।२।३१, पृ० ५५७

११६. गुरुचन्द्रिका, भाग प्रथम, पृ० ३१२

११७. वही, पृ० ३४

११८. वही पृ० ३५-३६

११९. गीता, १५।६

१२०. वही, १५।१२

१२१. भामती, पृ० ३१३

१२२. गुरुचन्द्रिका, भाग द्वितीय, पृ० १२८

१२३. भामती, पृ० ४५३, २।१।१३

१२४. गुरुचन्द्रिका, भाग द्वितीय, पृ० २०४

१२५. न्यायरत्नावली, पृ० १५५

१२६. भामती, पृ० ३७

१२७. न्यायरत्नावली, पृ० १८४

१२८. "नानाविधैरात्ममार्गभेदैरादिश्यमाना बहवोऽभ्युपायाः ।

एकत्र ते श्रेयसि संतपन्ति सिन्धो प्रवाहा इव जाह्नवीयाः ॥"

—आगमट्टवरम्, ४।५४

कालिदास ने भी कहा है—

"बहुधाप्यागमैर्मिनाः पन्थानः सिद्धिहेतवः ।

तस्यैव निपतन्त्योद्या जाह्नवीया इवार्णवे ॥"

—रघुवंश १०।२६

महिम्नस्तोत्र में तो स्पष्टतः ही सभी दर्शनों की प्राप्यस्थली वही एक परमत्व है,

ऐसा कहा गया है—

"प्रयी मांश्र्वं योगः पशुपतिमर्तं वैष्णवमिति,

प्रभिन्ने प्रस्थाने परमिदमदा पथ्यमिति च ।

सधीनां धैविश्र्वाद् ऋजुकुटिलनानापयजुषा,

नृणामेको गम्यस्त्वमसि पयमामर्णव इव ॥"

—महिम्न स्तोत्रम्, श्लोक ७

१२९. बृहदारण्यकभाष्यवार्तिक, १।४।४०२

१३०. सिद्धान्तविन्दु, पृ० २४६—५५

१३१. न्यायरत्नावली, पृ० २४७

१३२. भामती, पृ० २७

१३३. (क) "अनघिगतार्थप्रतिपादनस्वभावत्वात् प्रमाणानाम्"

—भामती, ३।३।१५, पृ० ७६८

(ख) "अनघिगतावधितार्थविषयकज्ञानत्वम्"

—वेदान्तपरिभाषा, पृ० १६

१३४. तत्त्वानुसंधान, पृ० १३६

१३५. अद्वैतचिन्ताकोस्तुभ, पृ० ८३

१३६. भामती, १।१।४, पृ० १३१

१३७. अद्वैतचिन्ताकोस्तुभ, पृ० १६२

१३८. वही, पृ० १८७
 १३९ *A History of Indian Logic, P 205*
 १४०. भाष्य, पृ० ४८
 १४१. प्रमाण-मीमांसा, पृ० २
 १४२. भाष्य, पृ० ४६
 १४३. प्रमाणमीमांसा, पृ० २
 १४४. भाष्य, पृ० २
 १४५. प्रमाणमीमांसा, पृ० १०
 १४६. भाष्य, पृ० ५३६
 १४७. प्रमाणमीमांसा, पृ० २५
 १४८. वही, पृ० ५१

उपसंहार

(१) निष्कर्ष

इस प्रकार आचार्य वाचस्पति मिश्र एक उदय आलोचक, जागरूक व्याख्याकार तथा सूक्ष्मद्रष्टा दार्शनिक के रूप में हमारे समक्ष प्रस्तुत होते हैं। इन तीनों ही रूपों में वेदान्त दर्शन का उन्होंने महान् उपकार किया है। आलोचक के रूप में उन्होंने लौक्य-तिक, बौद्ध, जैन, न्याय-वैशेषिक, सांख्य-योग, मीमांसा आदि मतों की गम्भीर एवं सम्प्रवायपरम्परानुसार आलोचना करके अद्वैतवेदान्त के सिद्धान्तों की स्थापना की।^१ एक विवादास्पद व्यक्तित्व, भले ही यह कितना ही प्रतिभाशाली एवं सशक्त क्यों न हो, शनैः-शनैः अपने सिक्कड़ते हुए प्रभावक्षेत्र के साथ ही जिज्ञासुओं की आस्था को खो बैठता है। आचार्य शंकर की वैदिक निष्ठा भी कुछ पुरातनपन्थी आचार्यों की दृष्टि में सन्देहास्पद हो चली थी, जैसाकि प्रतिपादित किया जा चुका है, और उन्हें प्रच्छन्न बौद्ध की संज्ञा से अभिहित किया जाने लगा था। ऐसी स्थिति में इस आशंका से इनकार नहीं किया जा सकता कि यदि उक्त सन्देहास्पदता के अभियान का दमन व प्रतिकार नहीं किया जाता तो आचार्य शंकर का उदात्त व्यक्तित्व विवादास्पद बनकर रह जाता और उनके द्वारा प्रचारित अद्वैत वेदान्त अपनी वर्तमान परिमा को प्राप्त न कर पाता। आचार्य वाचस्पति को उक्त स्थिति के दूरगामी परिणामों की गन्ध, सम्भवतः, समय रहते मिल गई थी। उन्होंने समय की गाँग को समझा और आशंकित अनिष्ट के निवारण में अपनी शक्ति व प्रतिभा को केन्द्रित कर दिया। इसके लिए उन्होंने जो मार्ग चुना वह उनकी व्यावहारिक कुशलता एवं दूरदर्शिता का परिचायक है। उन्होंने शंकर पर उक्त आरोप लगाने वालों से इस सम्बन्ध में कुछ न कहकर, उनके समक्ष सफाई प्रस्तुत न करके सौगतसिद्धान्तों की स्वरूप विवेचना व आलोचना इतनी तत्परता व कुशलता से कर डाली कि शंकर वेदान्तीय मान्यताओं का उनसे अन्तर स्पष्ट झलकने लगा। निष्पक्ष विश्लेषणों को इस बात की प्रतीति हो गई कि शंकर वेदान्त बौद्ध दर्शन नहीं है, उसकी वैदिकता सन्देह की परिधि से परे है। इस प्रकार आचार्य वाचस्पति मिश्र ने शंकर के व्यक्तित्व को तथाकथित प्रच्छन्नबौद्धता की धारा से मुक्ति दिलाकर, उसकी प्रतिष्ठा की रक्षा करके अद्वैत वेदान्त को सदा के लिए अपना कृतज्ञ व ऋणी बना दिया। इतिहास इस बात का साक्षी है कि वाचस्पति के परवर्ती काल में इस प्रकार के आरोप को किसी प्रतिष्ठित आचार्य ने नहीं दुहराया।

मास्कराचार्य ने शंकर-वेदान्त के शिविरोन्मूलन की जो प्रतिज्ञा की थी उसे

वाचस्पति मिश्र ने लेखत भी पूर्ण न होने दिया। उन्होंने भास्कर के द्वारा शकर पर किये गये एक-एक आरोप को खण्ड-खण्ड कर डाला, भास्करीय मान्यताओं के घ्यूह को छिन्न-भिन्न कर डाला^३ और इस प्रकार अद्वैत वेदान्त की प्रामाणिकता को अक्षुण्ण बनाए रखा। अद्वैत वेदान्त उनके इस उपकार को कदापि विस्मृण नहीं कर सकता।

मीमांसकों ने वेदान्तवाक्यों में विद्येकवाक्यता तथा प्रतिपत्तिविधिशेषता को उपपत्ति सिद्ध करके वेदान्त को प्रभावित करने का अभियान प्रारम्भ किया था और वेदान्त के कतिपय आचार्य उसके शिकार भी हो चले थे किन्तु आचार्य वाचस्पति मिश्र ने उक्त अभियान को निफल कर दिया^४ और इस प्रकार वेदान्त के स्वतन्त्र व्यक्तित्व की रक्षा की। इसे भी वेदान्त के प्रति आचार्य वाचस्पति मिश्र के द्वारा किया गया उपकार माना जाना चाहिए।

आचार्य वाचस्पति मिश्र द्वारा की गई वेदान्तेतर सम्प्रदायों की, विशेषकर भास्कर-दृष्टि की, ये आलोचनाएँ शकर वेदान्त की अमूर्त्य निधि के रूप में सदा सम्मानित होती रहेंगी। इन आलोचनाओं का अद्वैत वेदान्त में बड़ी स्थान है जो विदेशी आक्रान्ताओं व भ्रान्तरिक विद्वद्गोत्रों में अपनी मातृभूमि की अलण्डता की रक्षा में किसी भी राष्ट्र की मूरखा सेनाओं का हो सकता है।

इस बात का संकेत किया जा चुका है^५ कि कतिपय विषयों पर मतभेद होने के कारण शाकरमत व माण्डनमत के रूप में अद्वैतवेदान्त की दो धाराएँ प्रचलित थी और इसलिए उपेक्षा होने पर माण्डन धारा की विलुप्ति अथवा आगे चलकर पारस्परिक कलह की सम्भावना थी। प्रथमकोटिक अनिष्ट की निवृत्ति के लिए आचार्य वाचस्पति मिश्र ने माण्डन की ब्रह्मनिष्ठि की व्याख्या करके उसके पक्ष को उजागर किया और इस प्रकार वेदान्त की एक महत्त्वपूर्ण निधि की रक्षा की। किन्तु यदि वे अपना प्रयास यहीं तक सीमित रखते तो वे माण्डनधारा के अन्य अनुयायी के रूप में सुरक्षित, सन्तुष्ट व एक-पक्षीय बनकर रह जाते। अतः उन्होंने शाकरग्रन्थों के प्रति भी 'भ्रामरी' के रूप में अपनी आस्था अभिव्यक्त कर दी। उनके इस प्रकार के प्रयास से हम तथ्य को अवश्य ही बल मिला होगा कि उक्त दोनों विचारधाराओं का अपना-अपना मूल्य है, उनमें से कोई भी पक्ष उपेक्षणीय नहीं है। इस तथ्य की प्रतिष्ठा ने परोक्ष रूप से उस आशक्ति गृह्युद्ध की सीधता को अवश्य ही विरल किया होगा।

ऐसा प्रतीत होता है कि 'भ्रामरी' की रचना करते समय आचार्य वाचस्पति मिश्र ने उक्त समस्या की तीव्रता व उसके समाधान की आवश्यकता को और अधिक गहनता से अनुभव किया था। जीवन की व्यवसान-परिधि के आसन्नमस्पर्श की आशंका ने उस जरूरी आचार्य की चिन्ता को और अधिक तीव्र बना दिया होगा। सम्भवतः इसीलिए 'भ्रामरी' के रूप में उन्होंने उपरिचर्चित समस्या का अन्तिम समाधान प्रस्तुत करने का प्रयास किया और इसी सन्दर्भ में उन्होंने माण्डन की विचारधारा को भी उसमें प्रति-निधित्व दिया—जीवाधिताविद्यावाद के सिद्धान्त के प्रति अपनी अट्टम आस्था अभिव्यक्त करके। शकर के व्याख्याकार की भूमिका में माण्डन के जीवाधिताविद्यावाद का पल्लवन बहुत बड़ा महत्त्व रखता है। इसी प्रयत्न में एक बात जो विशेष ध्यान देने योग्य

हे वह यह है कि उन्होंने मण्डन मिश्र को अन्धसमर्थन नहीं दिया है।^१ जीवन्मुक्ति की चर्चा के अवसर पर मण्डन की आलोचना करके उन्होंने अपनी निष्पक्षता का प्रमाण प्रस्तुत कर दिया है।^२ इसी प्रकार शंकर के व्याख्याकार के पद पर आसीन होते हुए भी उन्होंने सर्वत्र भाष्यकार की अँगुलि पकड़कर चलना स्वीकार नहीं किया और भाष्य की व्याख्या करते हुए अनेक स्थानों पर, भाष्य की संयोजना से कुछ परे हटते हुए अपना स्वतन्त्र व्याख्यान प्रस्तुत करके अपनी नीरसीरविवेचिनी प्रवृत्ति का परिचय दिया है।

इस प्रकार मण्डन व शंकर दोनों के प्रति यथोचित आस्था तथा आवश्यक होने पर असहमति प्रदर्शित करके उन्होंने किसी प्रकार की भ्रान्ति को जन्म दिये बिना पूर्ण-व्यक्ति सम्भावित अनिष्टद्वय से अद्वैत वेदान्त की रक्षा की और उसे 'भामती' के रूप में एक ऐसी अद्वितीय व्याख्या प्रदान की जो शंकर व मण्डन दोनों विचारधाराओं के उदात्त भावों का संगमस्थल है। अद्वैतवेदान्त-सम्प्रदाय की ओर से आचार्य वाचस्पति मिश्र इस महत्त्वपूर्ण योगदान के लिए साधुवाद के अधिकारी हैं।

शंकर ने जहाँ शंकर के कुछ महत्त्वपूर्ण सिद्धान्तों की आलोचना की थी वहीं उन्होंने अनेक सूत्रों की शंकर योजना व विवृति को भी असंयत ठहराया था। एक प्रचुड़ व्याख्याकार के रूप में आचार्य वाचस्पति मिश्र ने शंकर के व्याख्यानों की प्रामाणिकता की पुनः स्थापना करके^३ शंकर-वेदान्त को विशेषतः उपकृत किया है। अध्यासभाष्य के औचित्य पर जो मद्देह व आक्षेप किया जाने लगा था, उसका भी आचार्य मिश्र ने परि-मार्जन किया^४ और भाष्यकार की प्रतिष्ठा की 'प्रथमग्रामे मक्षिकापातः' वाली स्थिति से रक्षा की। व्याख्या करते समय उन्होंने यत्र-तत्र न केवल भाष्यकार से ही असहमति प्रकट की अपितु उनके प्रथम व्याख्याकार आचार्य पद्यपाद के व्याख्यानों को भी समीक्षा की सान पर चढ़ा कर देखा।^५ सम्भोरता से मोचा जाए तो इतने प्रतिष्ठित व उच्च-स्तरीय विद्वानों से असहमति प्रकट करना असाधारण साहस का कार्य है जिसे एक विनिष्ट प्रतिभा ही सम्पन्न कर सकती है। किसी महान् विद्वान् के वक्तव्यों की महत्ता में अभिभूत होना भिन्न बात है तथा उन्हें समझना भिन्न बात। आचार्य वाचस्पति मिश्र ने अपने प्राग्दर्शी आचार्यों के वक्तव्यों के मर्म को समझने का प्रयास किया तथा जहाँ उन्हें उनमें अस्वारस्य प्रतीत हुआ, वैमत्य प्रकट कर दिया और अपनी मान्यता प्रस्तुत की। जैसाकि पहले प्रतिपादित किया जा चुका है, ऐसा करते समय उनके सामने एक ही लक्ष्य था - अद्वैत वेदान्त के कलेश्वर को इतना सूदृढ़ बना देना कि विरोधी मतवादों के लिए वह एक अभेद्य दुर्ग बन जाए।

एक दार्शनिक के रूप में भी आचार्य वाचस्पति मिश्र की उद्भावनाएँ कम महत्त्वपूर्ण नहीं हैं। जीवाश्रिताविद्यावाद को उन्होंने इतनी रुचि, आस्था एवं सतर्कता के साथ उपनिषद् किया कि आगे जाने जाने आचार्य उसम मूलोद्भावर के रूप में उन्हें सम्मानित करने लगे। प्रतिजीव पृथक् अविद्या की मान्यता की स्थापना करके इस सिद्धान्त में आचार्य मिश्र ने एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण कड़ी जोड़ दी।^६ उनके प्राग्दर्शी आचार्य पद्यपाद ने प्रपञ्च की प्रतीति की व्याख्या प्रतिविम्बवाद के सिद्धान्त के सहारे की थी किन्तु आचार्य वाचस्पति मिश्र ने प्रतिविम्बवाद की तुलना में अवच्छेदवाद को इतनी

सुदृढ़ गति में प्रस्तुत किया^{१३} कि परवर्ती आचार्यों ने अवलोकवाद को उनके एक विशिष्ट सिद्धान्त के रूप में स्वीकार किया।^{१४} इसी प्रकार आचार्य वाचस्पति मिश्र ने कर्मों की उपयोगिता विवर्धित या सिद्ध करके आचार्य पद्मनाभ द्वारा स्थापित, ज्ञान के प्रति कर्मोपयोगिता व सिद्धान्त को चुनौती दी।^{१५} शब्द (महावाक्य) के द्वारा आत्म-साक्षात्कार न होकर ध्यान, मन्त्र, निदिध्यासन से संस्कृत मन के द्वारा होता है^{१६}, वाचस्पति द्वारा उक्तिसिद्ध रूप सिद्धान्त का भी अर्द्ध वेदान्त में अपना विशिष्ट स्थान है।^{१७}

प्रकटार्थकार आदि परवर्ती आचार्यों के द्वारा की गई वाचस्पत्ययन की आलोचनाएँ^{१८} इस बात का स्पष्ट प्रमाण हैं कि वाचस्पति मिश्र के सिद्धान्त व व्याख्यान उस समय तक अरुण। इनका प्रभाव अनेक स्थापित कर चुके थे कि उनकी उपेक्षा नहीं की जा सकती थी। किन्तु ये आलोचनाएँ भी वाचस्पत्ययन की धारा का अवलोकन कर सकती^{१९} और आगे चलकर वही धारा 'भामती-वेदान्त' के नाम से सुप्रतिष्ठित हुई।

अनेक परवर्ती वेदान्ताचार्यों ने स्वयं को 'भामती' की व्याख्यापरम्परा में जोड़ कर^{२०} अथवा हाँकरभाव की अपनी व्याख्याओं के मकल में 'भामती' की भाषा ही तो तथा विषय-सामग्री का उपयोग करके^{२१} अपना अपने प्रकारप्रणयों में 'भामती' के व्याख्याओं को सम्मान उद्धृत करके^{२२} जहाँ स्वयं को गौरवमिश्र अनुभव किया वहीं उसके प्रणेता आचार्य वाचस्पति मिश्र के प्रति उल्टे अपनी श्रद्धा के सुमन भी अंकित किए हैं। इन परवर्ती प्रतिष्ठित वेदान्ताचार्यों द्वारा दिया गया यह सम्मान वेदान्त-दर्शन में प्रति भामतीकार की महत्त्वपूर्ण देन की कथा अमिटिरूप रूप से चिरकाल तक कहना रहेगा।

(२) उपलब्धियाँ

प्रस्तुत अध्ययन की अपनी उपलब्धियाँ हैं। आचार्य वाचस्पति मिश्र के विवाद-व्यक्तित्व व कृतित्व के परिचय के सन्दर्भ में उनके आविर्भावकाल, कृतियों के अपने-अपने क्षेत्र में महत्त्व आदि पर नवीन दृष्टि से विचार करने का प्रयास किया गया है। 'भामती' के ग्रंथ की अधिकाधिक खोजने, उसकी दार्शनिक व व्याख्यात्मक विशेषताओं की पूर्ण स्वच्छता के साथ रखने के प्रयास को भी प्रस्तुत ग्रन्थ की एक महत्त्वपूर्ण उपलब्धि के रूप में देखा जा सकता है। दृष्टिभ्रष्टिवाद की सम्प्रदायानुसारिणी व्याख्या भी एक विशेष उपलब्धि मानी जा सकती है। कनिष्ठ परवर्ती आचार्यों द्वारा की गई वाचस्पति मिश्र की आलोचनाओं के प्रतिपादन व मूल्यांकन का प्रयास भी इस सम्बन्ध में एक नवीन उद्भावना है। त्रिविध विषयो पर भास्कर का शरर से सम्बन्ध था, उन विषयों से सम्बन्धित भास्करमत, भास्कर द्वारा उनकी आलोचना तथा वाचस्पतिमिश्र द्वारा उन आलोचनाओं के उत्तर, पद्मनाभ के विभिन्न दृष्टिकोणों की वाचस्पत्ययन से तुलना व समीक्षा तथा वेदान्तोत्तर दार्शनिक सम्प्रदायों की भाष्यपरि मिश्र द्वारा विवर्धन की प्रस्तुति भी अध्ययन की अपनी महती विशेषता है। परवर्ती वेदान्त पर वाचस्पति के प्रभाव की जिज्ञासा के सन्दर्भ में किया गया सर्वेक्षण भी इसकी गरिमा का

संघर्ष कहा जा सकता है।

लेखक का विश्वास है कि भाष्य व 'भामती' के हृदय को समझने के लिए प्रस्तुत अध्ययन एक महत्त्वपूर्ण भूमिका का निर्वाह कर सकेगा। भास्कर के हृदय को टटोलने-जानने के श्रमितापियों के लिए भी यह प्रबन्ध पर्याप्त उपयोगी सिद्ध हो सकेगा। अद्वैत ज्ञेयान्तोपमान्यताओं के तुलनात्मक अध्ययन में रुचि रखने वाले जिज्ञासुओं की भी इस ओद्य प्रबन्ध से उपयोगी सहायता मिल सकती है।

सन्दर्भ

१. द्र० चतुर्थ उन्मेष
२. यथा भास्कराचार्य ने भीष्मंकर पर चौद-प्रचारक होने का आरोप लगाया था (ध० सू० १।४।२५ व २।२।२६) किन्तु आचार्य मिश्र ने भास्कर के अन्य आक्षेपों का मुँहमोड़ उत्तर देते हुए भी इस विषय में मोनाचलम्बन ही किया है।
३. द्र० चतुर्थ उन्मेष
- ४ वही
५. द्र० द्वितीय उन्मेष
६. पुनरपि प्रकाटार्थकार ने तो उन्हें 'मण्डनपृष्ठसेवी' की उपाधि से विभूषित कर ही दिया। (द्र० चतुर्थ उन्मेष)
७. द्र० तृतीय उन्मेष
- ८ वही
९. द्र० चतुर्थ उन्मेष
१०. तृतीय उन्मेष
११. वही
१२. वही
१३. वही
१४. द्र० पञ्चम उन्मेष
१५. द्र० तृतीय उन्मेष
१६. वही
१७. द्र० पञ्चम उन्मेष
१८. द्र० चतुर्थ उन्मेष
१९. वही
२०. द्र० पञ्चम उन्मेष
२१. वही
२२. वही

शोध-प्रयुक्तग्रन्थ-निर्देशिका

संस्कृत

१. अष्टयुत [ग्रहसूत्रशांकरभाष्यभूमिका] (प० गोपीनाथ कविराज) — गीरोशकर
गोपनका समर्पितनिधि, काशी, वैशाख पूर्णिमा, सवत् १९९३ ।
२. अद्वैतग्रन्थकोश — देववाणी परिपद्, १, देशप्रिय पाकरोड, कलकत्ता ।
३. अद्वैतचिन्ताकोस्तुभ (महादेव सरस्वती) — एशियाटिक सोसाइटी, कलकत्ता, सन्
१९२२ ।
४. अद्वैतरत्नरक्षणम् (मधुसूदन सरस्वती) — निर्णयसागर प्रेस, बम्बई, सन् १९१७ ।
५. अद्वैतसिद्धि (मधुसूदन सरस्वती) — मैसूर विश्वविद्यालय, मैसूर, सन् १९३३ व
१९४० ।
६. अन्वययोग्यवच्छेदस्तोत्र (हेमचन्द्र) — मण्डारकर प्रा० वि० मन्दिर, पूना, सन्
१९३३ ।
७. अभिज्ञानशाकुन्तल, (कालिदास) — श्री राजस्थान संस्कृत कालेज ग्रन्थमाला,
काशी, सन् १९४१ ।
८. अभिप्रमर्शकोश (राहुलकृत टीकोपेत), (वसुबन्धु) — काशीविद्यापीठ, काशी, सवत्
१९८८ ।
९. आपमहम्बरम् (अजयन्तभट्ट) मिथिला इस्टीट्यूट, दरभंगा, सन् १९६४ ।
१०. आत्मतत्त्वविवेक (उदयन) — (१) चौखम्बा संस्कृत सोरीज, सन् १९२५ ।
(२) वही, सन् १९४० ।
११. आभोग (लक्ष्मीनारायण) — मद्रास सर्वनमेष्ट ओरियण्टल सोरीज, सन् १९५५ ।
१२. इष्टसिद्धि (विमुक्तात्मा) — गायकवाह ओरियण्टल सोरीज, सन् १९३३ ।
१३. ईशावास्योपनिषद् — श्री शंकराचार्य ग्रन्थावली, प्रथम भाग, मोतीलाल बनारसी
दास, सन् १९६४ ।
१४. उपदेशसाहस्री (शंकराचार्य) — पूना संस्करण, सन् १९२२ ।
१५. ऋग्वेद — वैदिक ग्रन्थालय, अजमेर, सवत् १९७३ ।
१६. ऋजुप्रकाशिका (प्रखण्डानन्द) — मैट्रोपोलियन प्रेस, कलकत्ता, सन् १९७३ ।
१७. कठोपनिषद् — श्री शंकराचार्य ग्रन्थावली, प्रथम भाग, मोतीलाल बनारसीदास,
सन् १९६४ ।
१८. कल्पतरुपरिमल [वैदान्तकल्पतरुपरिचय] (अप्पयदीक्षित) — निर्णयसागर प्रेस,
बम्बई, सन् १९३८ ।

१६. काव्यमीमांसा (राजशेखर) —चौखम्बा संस्करण, १९६४ ।
२०. कोशोत्तकीग्राहण श्री वेङ्कटेश्वर, बम्बई ।
२१. खण्डनखण्डखाद्य (श्रीहर्ष) —चौखम्बा संस्कृत सीरीज, सन् १९०४ ।
२२. गरुडपुराण (महर्षि वेदव्यास) —चौखम्बा संस्कृत सीरीज, सन् १९६४ ।
२३. गुरुचन्द्रिका (ब्रह्मानन्द सरस्वती) —मैसूर विश्वविद्यालय, मैसूर, सन् १९४० ।
२४. चन्द्रिका (ज्ञानोत्तम मिश्र) —बम्बई संस्कृत एवं प्राकृत सीरीज, १९२५ ।
२५. छान्दोग्योपनिषद् —मोतीलाल बनारसीदास, सन् १९६४ ।
२६. छान्दोग्योपनिषद्भाष्य (शंकराचार्य) —आनन्दाश्रम मुद्रणालय, पूना, सन् १८५६
२७. जैनदर्शनसार (चैनसुखदास) —जयपुर संस्करण, सन् १९६३ ।
२८. जैमिनिसूत्र (महर्षि जैमिनि) —आनन्दाश्रम मुद्रणालय, पूना, सन् १८६२ ।
२९. ज्ञानश्रीमिश्रनिबन्धावली (ज्ञानश्रीमिश्र) —काशीप्रसाद रिसर्च इन्स्टीट्यूट, पटना, सन् १८२६ ।
३०. तत्त्वप्रदीपिका [नयनप्रमादिनीसंवलित] (चित्सुखाचार्य) —(१) निर्णयसागर प्रेस, बम्बई, सन् १९१३ ।
(२) उदासीन संस्कृत विद्यालय, काशी, सन् १९५६ ।
३१. तत्त्वविन्दु (वाचस्पति मिश्र) —अण्णामर्ल यूनिवर्सिटी संस्कृत सीरीज नं० ३, सन् १९३६ ।
३२. तत्त्वबोधिनी (नृसिंहाश्रम) —दि प्रिन्स आफ वेल्स सरस्वती भवन ट्रस्ट्स नं० ६६, १९४१ ।
३३. तत्त्वानुसन्धान (महादेव सरस्वती) —एशियाटिक सोसाइटी, कलकत्ता, सन् १९२२ ।
३४. तत्त्वद्वैतारवी (वाचस्पति मिश्र) —भारतीय विद्याप्रकाशन, बाराणसी, १९७१ ।
३५. तन्त्रवातिक (कुमारिल भट्ट) —आनन्दाश्रम, पूना, १९३१ ।
३६. तन्त्रवातिक (कुमारिल भट्ट) —चौखम्बा संस्कृत सीरीज, सन् १९०३ ।
३७. दीधिति (रघुनाथ शिरोमणि) —चौखम्बा संस्कृत सीरीज, १९२५ ।
३८. धर्मोत्तरप्रदीप (धर्मोत्तराचार्य) —तिब्बतन संस्कृत बक्स सीरीज, पटना, सन् १९३५ ।
३९. निरुक्त (यास्कमुनि) —श्रीरामलाल ट्रस्ट, अमृतसर, संवत् २०२१ ।
४०. नैष्कर्म्यसिद्धि (सुरेश्वराचार्य) —मैसूर विश्वविद्यालय, मैसूर, सन् १९५५ ।
४१. नैष्कर्म्यसिद्धि [चन्द्रिकाव्याख्यासंवलित] (सुरेश्वराचार्य) —बम्बई संस्कृत एवं प्राकृत सीरीज, सन् १९२५ ।
४२. न्यायकणिका (वाचस्पति मिश्र) —अण्णामर्ल संस्करण, सन् १९०७ ।
४३. न्यायकणिका (वाचस्पति मिश्र) —मैट्रिकल हाल प्रेस, काशी, सन् १९०७ ।
४४. न्यायकृतसुमांजलि (उदयन) —श्रीनिवास प्रेस, तिरुनादी, सन् १९४० ।
४५. न्यायनिर्णय (आनन्दगिरि) —निर्णयसागर प्रेस, बम्बई, सन् १९०६ ।
४६. न्यायप्रवेष्ट ४१, (दिदनाथ) —गायकवाट ओरियण्टल सीरीज नं० ३८ ।

४७. न्यायमकरन्द (आनन्दबोध)—चौखम्बा संस्कृत सीरीज, काशी, सन् १९०१ व सन् १९०७।
४८. न्यायमञ्जरी (जयन्त भट्ट)—मैट्रिकल हाल प्रेस, काशी, सन् १९५६।
४९. न्यायरत्नमाला (पार्थसारथि मिश्र)—पायकबाह ओरियण्टल सीरीज, सन् १९३७।
५०. न्यायरत्नाकर, [श्लोकवात्तिकटीका] (पार्थसारथि मिश्र)—ताराग्रालय काशी।
५१. न्यायरत्नावली [सिद्धातबिन्दुटीका] (ब्रह्मानन्द सरस्वती)—काशी संस्कृत सीरीज न० ३५, सन् १९२८।
५२. न्यायवात्तिकतारपथटीका (बाबस्पति मिश्र)—चौखम्बा संस्कृत सीरीज, सन् १९२५।
५३. न्यायसिद्धातमुक्तावली (विश्वनाथ पञ्चानन)—मोतीलाल बनारसीदास, वाराणसी, सन् १९६०।
५४. न्यायसूचीनिबन्ध, (बाबस्पति मिश्र)
५५. न्यायसूत्र (महर्षि गोतम)—चौखम्बा संस्कृत सीरीज, सन् १९४२।
५६. न्यायसूत्रभाष्य (वात्स्यायन) — भारतीय विद्या प्रकाशन, वाराणसी, सन् १९६६।
५७. पचपादिका (पचपाद)—साजरस संस्करण, सन् १८९१।
५८. पचपादिका (पचपाद)—मद्रास गवर्नमेण्ट ओरियण्टल सीरीज, सन् १९५८।
५९. पचपादिकाविवरण (प्रकाशाभ)—मद्रास गवर्नमेण्ट ओरियण्टल सीरीज, सन् १९५८।
६०. पातञ्जलयोगदर्शन (महर्षि पतञ्जलि)—भारतीय विद्या प्रकाशन, वाराणसी, सन् १९७१।
६१. प्रकटार्थ विवरण, भाग II, (अज्ञात)—मद्रास विश्वविद्यालय, संस्कृत सीरीज न० १, सन् १९३६।
६२. प्रकरणपत्रिका (शालिकराम मिश्र)—विद्याविलास ग्रन्थालय, काशी, सन् १९०४।
६३. प्रबोधपरिशीघिनी (आत्मस्वरूप)—मद्रास गवर्नमेण्ट ओरियण्टल सीरीज न० CLV, सन् १९५८।
६४. प्रमाणवात्तिक [प्रथम भाग] (धर्मकीर्ति)—तिब्बतन संस्कृत वर्कस सीरीज, पटना, सन् १९३५।
६५. प्रमाणवात्तिक (धर्मकीर्ति)—बौद्ध-भारती ग्रन्थमाला, वाराणसी, सन् १९६८।
६६. प्रमाणमाला (आनन्दबोध)—चौखम्बा संस्कृत सीरीज, सन् १९०७।
६७. प्रमाणमीमांसा (हमचन्द्रसूरि)—भारतीय विद्याभवन, बम्बई, सन् १९३६।
६८. बृहदारण्यकोपनिषद्—मोतीलाल बनारसीदास, सन् १९६४।
६९. बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्य (शंकराचार्य)—श्री शंकराचार्य ग्रन्थालय, प्रथम भाग, मोतीलाल बनारसीदास, सन् १९६४।

७०. बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्यवार्त्तिक [आनन्दगिरिटीकासम्बन्धित] (गुरेश्वराचार्य)—
आनन्दाश्रम, पूना ।
७१. ब्रह्मविद्याभरण (अद्वैतानन्द)—विद्यामुद्राक्षरशाला, कुम्भकोण ।
७२. ब्रह्मसूत्र (मण्डन मिश्र)—मद्रास गवर्नमेण्ट ओरियण्टल मॅन्युस्क्रिप्ट लीरीज नं०
४, मन् १६३७ ।
७३. ब्रह्मसूत्र (वाचस्पति)—निर्णयसागर प्रेम, बम्बई, मन् १६३८ ।
७४. ब्रह्मसूत्रभाष्य (शंकराचार्य)—निर्णयसागर प्रेम, बम्बई, मन् १६३८ ।
७५. ब्रह्मसूत्रभाष्य (भास्कराचार्य)—चौखम्बा मस्कृत लीरीज, मन् १६१५ ।
७६. ब्रह्मसूत्र-शांकर-भाष्यवार्त्तिक (नारायणानन्द मरस्यसी)—कलकत्ता संस्कृत
लीरीज, नं० १, मन् १६४१ ।
७७. भामती (वाचस्पति मिश्र)—निर्णयसागर प्रेम, बम्बई, मन् १६३८ ।
७८. भामती (चतुःसूत्री, 'हिन्दी अनुवाद') (वाचस्पति मिश्र, 'अनु० सरयूप्रसाद
उपाध्याय')—सरयूप्रसाद उपाध्याय, मस्कृत महाविद्यालय, मोरजापुर,
मन् १६६६ ।
७९. भारतीय दर्शन (वाचस्पति गैरोला)—हिन्दी साहित्य-सम्मेलन, प्रयाग, मन्
१६६२ ।
८०. भारतीय दर्शन (न्यायवैशेषिक भाग) (बर्मन्धनाथ शास्त्री)—मोतीलाल बनारसी
दास, मन् १६५३ ।
८१. भाष्यकोपनिषद्—गीताप्रेस, गोरखपुर ।
८२. मुष्कोपनिषद्—गीताप्रेस, गोरखपुर ।
८३. भाष्यमिककीर्तिक (वाग्जुन)—मिथिला विद्यापीठ, दरभंगा, मन् १६६० ।
८४. मिश्रवाणी (पत्रिका, 'कामधर्म' शक) (मम्पा० रुद्रधर झा)—वाचस्पति समिति,
अम्बराठाढी (दरभंगा) शकाब्द १८८५ ।
८५. मीमांसान्यायप्रकाश, (आपदेव) —यैले यूनिवर्सिटी प्रेस, मन्दन, मन् १६२६ ।
८६. मीमांसान्यायप्रकाश (भाट्टालङ्कारटीका)—चौखम्बा संस्कृत लीरीज, विद्याविलास
प्रेस, बनारस, मन् १६१६ ।
८७. मुक्तिदीपिका, (अज्ञात)—मैट्रोपोलियन प्रिंटिंग एण्ड पब्लिशिंग हाउस, कलकत्ता,
मन् १६३८ ।
८८. योगदर्शनभाष्य (महर्षिव्यास)—भारतीय विद्या-प्रकाशन, मन् १६७१ ।
८९. योगवार्त्तिक (विज्ञानभिक्षु)—काशी मस्कृत लीरीज, मन् १६३५ ।
९०. रघुवंश (कालिदास)—मोतीलाल बनारसीदास, मन् १६५८ ।
९१. रत्नकीर्ति-निबन्धावली (रत्नकीर्ति)—काशीप्रसाद जायसवाल रिसर्च इन्स्टीट्यूट,
पटना ।
९२. रत्नप्रभा (गोविन्दानन्द)—निर्णय-सागर प्रेम, मन् १६०६ ।
९३. लक्षणावली (उदयन)—वाराणसी ।
९४. लकावतारमूत्र—मिथिलाविद्यापीठ, दरभंगा, मन् १६६३ ।

- ६४ वाक्यशदीय (भट्ट हरि)—पूना विश्वविद्यालय पूना सन १९६५।
- ६६ वाक्यमुद्रा (शंकराचार्य)—बनारस संस्कृत सीरीज सन १९०१।
- ६७ विज्ञप्तिमात्रनामिद्वि (वसुबन्धु)—चौखम्बा विद्याभवन मन १९६७।
- ६८ विधिविवेक (मधुनमित्र)—मैट्रिकल हास प्रस काशी सन १९०७।
- ६९ विघ्नप्रविवेक (मधुनमित्र)—मद्रास सन १९३२।
- १०० विवेकचक्रामणि (शंकराचार्य)—पूना सम्स्करण सन १९२५।
- १०१ विष्णुसहस्रनामभाष्य (शंकराचार्य)—पूना ओरियण्टल सीरीज न० ८
मन १९५२।
- १०२ वेदा तत्त्वप्रसङ्ग (अमलानन्द सरस्वती)—निणयसागर प्रम बम्बई सन १९३८।
- १०३ वेदान्ततत्त्वविवेक (नसिहाय्यम)—मसूर विश्वविद्यालय मसूर मन १९५५।
- १०४ वेदा तदशनेर ईतिहास (जयलाल) (प्रज्ञानन्द सरस्वती)—कलकत्ता संस्करण।
- १०५ वेदान्तपरिभाषा (धर्मराजाध्वरीन्द्र)—१ चौखम्बा संस्कृत सीरीज सन १९६३,
२ विलियम प्रिंटिंग प्रस कलकत्ता
सन १९००।
- १०६ शास्त्रयन्त्राण—वैदिक यन्त्रालय अजमेर।
- १०७ शाण्डिल्यसूत्र (शाण्डिल्य)—श्यामाक्षरण संस्कृत सीरीज न० ४ यूनिवर्सल प्रस
इलाहबाद सन १९२५।
- १०८ शाबरभाष्य [मीमांसा] (शाबरस्वामी)—विद्यावितास प्रस बनारस सन् १९१०।
- १०९ श्रीदाहूदयालजी की वाणी (श्री दाहू)—श्री जयरामदास स्वामी श्री स्वामी
लक्ष्मीराम चिकित्सालय जयपुर सन १९५१।
- ११० श्रीभाष्य (सरस्वतीकावलिता) (रामानुज)—ग्रन्थमाला ऑफिस काशीवरम
सन १९४१।
- १११ श्रीमद्भगवद्गीता (शांकरभाष्यसकलिता) (महर्षि व्यास)—भारतीयाधिसासन
के संरक्षण में प्रकाशित।
- ११२ श्रीमद्भागवत (महर्षि व्यास)—श्री बङ्कटेश्वर मुद्रणालय बम्बई सन १९७०।
- ११३ श्लोकवासिक (कुमारिल)—चौखम्बा संस्कृत सीरीज सन् १९६८।
- ११४ श्वेताश्वतरोपनिषद्—गीता प्रस गोरखपुर सन २०२७।
- ११५ सवदशनसग्रह (सायणभाष्य)—मण्डारकर ओरियण्टल प्रिंटिंग इन्स्टीट्यूट पूना
सन १९५१।
- ११६ सवदशनसग्रह (हिन्दी अनुवाद सहित) (सायणभाष्य)—चौखम्बा संस्कृत सीरीज
सन १९६४।
- ११७ सरस्वतीमठन स्टडीज पत्रिका भाग ३—सरस्वती भवन वाराणसी सन्
१९२४।
- ११८ सप्तपञ्चारीक (सवज्ञात्ममुनि)—काशिका यन्त्रालय सन १९४४।
- ११९ साध्यकारिका (ईश्वरकृष्ण)—श्री गुरुमण्डलाश्रम हरिद्वार सन १९८७।

१२०. सांख्यतत्त्वकौमुदी (विद्वत्तोपिणी संवलिता) (वाचस्पति मिश्र)— श्रीगुरुमण्डला-
श्रम, हरिद्वार, संवत् १९४४ ।
१२१. सांख्यसूत्र (कपिल)—भारतीय विद्या प्रकाशन, वाराणसी, सन् १९६६ ।
१२२. सांगयोगदर्शन—काशी संस्कृत सीरीज नं० ११०, सन् १९३५ ।
१२३. सिद्धान्तविन्दु (मधुसूदन सरस्वती)—काशी संस्कृत सीरीज नं० ६५, सन् १९२८ ।
१२४. सिद्धान्तलेशसंग्रह (अप्पयदीक्षित)—चौखम्बा संस्कृत सीरीज, सन् १९१६ ।
१२५. सर्ववेदान्तसिद्धान्तसारसंग्रह (लकराचार्य)—पूना ओरियण्टल सीरीज नं० ३ ।
१२६. स्याद्वादयमञ्जरी (मल्लिषेण)—वम्बई संस्कृत एवं प्राकृत सीरीज, सन् १९३३ ।
१२७. हेतुचिन्तुटीका (अर्चटभट्ट)—भायकवाड ओरियण्टल सीरीज, सन् १९४६ ।

ENGLISH

128. A History of Indian Philosophy Vols 1—V, (S. N. Das Gupta)—(i) Cambridge University Press, London, Second Impression
(ii) Motilal Banarsī Dass, 1975.
129. A History of South India, (Nilkanta Shastri)—Oxford University Press, 1951 A. D.
130. A Source Book in Indian Philosophy, (S. Radhakrishnan & Moore)—Princeton University Press, 1957 A. D.
131. An Introduction to Indian Philosophy, (S. Chatterjee & D. Datta)—University of Calcutta, 1948 A. D.
132. Catalogus Catalogorum, (Theodor Afrecht)—Leipzig, 1891 A. D.
133. History of Dharmasāstra, (P. V. Kane)—Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1930 A. D.
134. History of Indian Logic, (Satish Chandra Vidyabhu Shana)—Motilal Banarasidas, 1971 A. D.
135. History of Indian Philosophy (Umesh Mishra)—Allahabad Edition, 1966.
136. Indian Philosophy, (S. Radhakrishnan)—George Allen & Unwin Ltd., Ruskin House, 40 Museum Street, W. C. 1, London, 1948 A. D.
137. Light on Vedānta (V. P. Upadhaya)—The Chowkhamba Sanskrit Series office Varanasi, 1959
138. Prabhākara School of Pūrvamīmāṃsā, (Dr. Ganga Nath Jha)—Proceedings of the Second Oriental Conference, Calcutta.
139. Systems of Buddhist Thought (S. Yaamakami)—Calcutta University.
140. The Early History of India, (Vincent A. Smith)—Oxford University Press, 1908 A. D.

- 141 The Holy Bible—Bible Meditation League, Columbus, Ohio.
- 142 The Rāmāyana of Balmēeki, (Balmēeki)—The D. A. V. College
Sanskrit Series No 17—20 Lahore
- 143 Vacaspati Misra on Advaita Vedānta, (Dr S S. Hasurkar)—
Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in
Sanskrit Learning, Darbhanga, 1958



अशुद्धि-संशोधन

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
४	३६	न्यायकणिका	न्यायकणिका
५	५	विद्यास्रोत	विद्यास्रोत
५	१२	वाग्मरूपी	वाग्मरूपी
५	३५	प्रतीयमान	प्रतीयमान
६	५	संस्कारिता	संस्कारिता
६	२१	नमतस्तक	नमतस्तक
८	१८	वाङ्मय	वाङ्मय
१५	१३	अनुपेक्षणी	अनुपेक्षणीय
१७	२३	Add 'A' before 'History.....'	
२३	१२	आचार्य	आचार्य
२४	३५	श्रुजु	श्रुजु
३१	६	शारीरिक	शारीरिक
३७	११	मूलज्ञाने	मूलज्ञाने
३८	२६	पचीकरण	पचीकरण
३८	२१	जैसा कि	जैसा कि
३९	२८	जीव	जीव
४१	१९	आवश्यकता	आवश्यकता
४५	८७	कि	कि
४७	२	नैटकर्ममिति	नैटकर्ममिति
४९	२७	रुचिकार	रुचिकार
५३	२	खोर	खोर
५४	३१	३३	१३
५५	१९	बाध	बाध
५६	१०	स्पर्धमानता	स्पर्धमानता
५८	२३	न्यायवार्तिक	न्यायवार्तिक
६३	६, ११, १२, १६, १८	प्रप्रच	प्रप्रच

पृष्ठ	पक्ति	अशुद्धि	शुद्ध
६५	६	मे	मे
६५	१३	वं	सर्व
६६	२	परिहाम	परिणाम
६६	१०	मानन होगी	माननी होगी
६८	२६	देताक	देवताक
७०	२७	पाना	पाया
७१	६	जल, जल	जल
७१	११	अप्रामाणिक	अप्राप्तगिक
७४	८	सयागादि	सयोगादि
७५	१३	उपलब्ध	उपलब्धि
७६	१६	प्रदर्शन	प्रदर्शन
८२	१२	लिङ्ग	लिङ्ग
८३	६	आमा	आत्मा
८३	१८	वाक्ष्ण	वाक्ष्ण
८३	३३	त्रक्ष्ण	त्रक्ष्ण
८६	२१	शमशमादि	शमशमादि
८६	३०	व्यक्तिरेक	व्यक्तिरेक
८७	३६	व्यवहृत	व्यवहृत
८७	१३	तदभाव	तदभावे
८८	१२	प्रपच.	प्रपच
१०६	३१	कम	कर्म
११०	६	समयच्छिन्ना	समयानवच्छिन्ना
१११	७७	शकर	शकर
११४	FN ४५	सर्वमशया	सर्वमशया
११६	FN ७१	अवद्येति	अविद्येति
११६	FN ८६	अममेव	अमुमेव
११७	FN १०६	पत्निया	पत्निया
१२०	१५	Vacaspati	Vācaspati
१२०	३६	तत्त्वसग्रह	तत्त्वसग्रह
१२१	६	सग्रह	सग्रह
१२३	३४	उपवप	उपवप
१३०	१६	पूव	पूर्व
१३२	१६	आक्षप	आक्षेप
१३३	२	उपबन्ध	उपलब्ध
१३३	२१	ऋतु	ऋतु

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
१३४	२१	अभिधर्मकोष	अभिधर्मकोश
१३४	अन्तिम	प्रजा	प्रजा
१३५	२	प्रितिसंख्या	प्रतिसंख्या
१३८	१३	सौन्वान्तिक	सौत्रान्तिक
१३८	१८	"	"
१३९	२	शस्त्रकार	शास्त्रकार
१४४	६ (नीचे से)	होता है । ^{१२}	होता है । [*]
१५६	३ (नीचे से)	जैसे	जैसे
१५९	१३	निराश	निरास
१६१	९	निश्चित	निश्चित
१६३	२	जसा	जैसा
१६६	११	स्मृतिकाकार	स्मृतिकार
१६७	१७	प्राप्ति	प्राप्ति
१६७	१७	प्रतिपादित	प्रतिपादित
१६७	२४	विद्वान्	विद्वान्
१६८	३	बोहसन्नाग्निरनग्निको	बोहसन्नाग्निरनग्निको
१६८	२१	भावदुषाघिविद्यमान	भावदुषाघिविद्यमान,
१६८	३०	भास्कर ने	भास्कर के
१७०	४	किया	किया जाए
१७३	१६	सिद्धान्त	सिद्धान्त
१७४	७	पूर्व	पूर्व
१७४	१०	ऽमृतत्वमेति	ऽमृतत्वमेति
१७५	१६	कहा	कहा है
१७७	२१	जीव	जीव
१७७	३०	ग्रह	ग्रह
१७८	३	पदार्थ	पदार्थ
१७८	१०	देती	देती
१७८	२७	विशेषणात्	विशेषणात्
१७८	२९	स्थोत	श्लोथ
१७९	२०	विकारावृत्ति	विकारावृत्ति
१८१	२२	आवश्यकता	आवश्यकता
१८३	२४	खट्वी	खट्वी
१८४	२७	प्राप्त	प्राप्त होता
१८५	२०	तत्त्वप्रदीपिका	तत्त्वप्रदीपिका
१९०	६	अहं	अहं

पृष्ठ	पङ्क्ति	अशुद्ध	शुद्ध
१६१	३२	निज्जमित्यभिधीयते	निज्जमित्यभिधीयते
१६४	५	आवृत्त	आवृत्त
१६४	३५	काय	कायं
१६७	६	अज्ञानाश्रयता	अज्ञानाश्रयता
२०५	F.N. ६७	को०	को०
२१४	६	स्वश	स्वश
२१७	१७	भास्काचार्य	भास्काचार्य
२१६	१४	घातिका	घातिका
२२३	२	विहृदो	विहृदो
२२६	८	मगल	मगल
२२६	६	सयाम	सयोग
२२६	१८	गप्ता	गप्ता
२३०	२१	नका	शका
२३०	२४	स्व	स्व
२३१	२०	चिरमुखाचार्य	चिरमुखाचार्य
२३८	५	प्रपञ्च	प्रपञ्च
२३६	१५	धर्मराजाश्वरीन्द्र	धर्मराजाश्वरीन्द्र
२४१	२२	ब्रह्मानन्द	ब्रह्मानन्द
२४३	४	ग्रन्थ	ग्रन्थ
२५०	४	सिद्ध	सिद्ध किया है
२५०	२१	आवरणभग	आवरणभग
२५६	१५	न्यायवृ...	न्यायवा...
२६३	१८	बैदुध्यमन्वित	बैदुध्यमन्वित
२७०	१२	मीनावलम्बन	मीनावलम्बन
२७२	F.N. २०	कीर्त्तातकी	कीर्त्तातकी
२७२	F.N. २०	वेङ्कटेश्वर	वेङ्कटेश्वर



नामानुक्रमणिका

[ग्रन्थ, लेखक, महत्त्वपूर्ण व्यक्ति]

अक्षपाद/भ्याससूत्रकार/न्यायदर्शनकार—

१३, १८५

अखण्डानन्द यतिराट् / यतिराट्—२२०,

२२१, २५८

अक्युत—४३, ४६

अद्वैतकोस्तुभ/अद्वैतचिन्ताकोस्तुभ—२५४,

२५५, २६४

अद्वैतग्रन्थकोश—२१४

अद्वैतरत्नकोश—२५८

अद्वैतरत्नरक्षण—२३६, २६२

अद्वैतसिद्धि—२६१

अद्वैतमिहिकार—२४५

अद्वैतानन्द सरस्वती/ब्रह्मविद्याभरणकार—

२२१, २२८, २२६

अद्वैतानुभूति—२५

अनन्तदीर्घ—२०३

अनुभवानन्द—२१८

अनुभूतिस्वरूपाचार्य—२१४

अन्ययोगव्यवच्छेदस्तोत्र—१२४

अप्ययदीक्षित/परिमलकार / सिद्धान्तनिष्ठा-

मंथनकार—८०, ८६, १०५, १०६

१२१, १६२, १६३, १६८, २१८,

२२०, २२१

अभिज्ञानाकुन्तल—११, १८

अभिधर्मशोभ—१३४, २००

अभिधर्मशोभटीका—२००, २०३

अभिधर्ममहाविभाषाशास्त्र—१३४

अमलानन्द सरस्वती/कल्पतरुकार/वेदान्त-

कल्पतरुकार—२७, ५७, ६०, ६१,

६३, ६४, ६५, ६८, ७०, ७१, ७२,

८०, ८२, ८२, ८३, ८४, ८५, ८६,

८६, १००, १०५, १०६, १२४,

१३३, १६५, १७४, १७७, १७८,

१८१, १८४, १६२, २१८, २१६,

२२१, २४०, २५७, २५८

अर्चटभट्ट—५३

अश्वघोष—१२८

असग—१२८

आद्यमहाम्बर—३, २६४

आत्मतत्त्वविवेक—१३८, २०२, २१५

आत्मस्वरूप—२७

आवेद्य—२२

आनन्दगिरि—२६, २२१, २२२, २२३,

२२४, २२५

आनन्दबोध—२२६, २३०, २३१

आनन्ददास यती—२१८

आफरेष्ट/आफरेष्ट सूची—१२, २१८

आमोग—२०, १२१, २१६, २२०, २५७,

२५८

आध्यात्म—२२

इष्टमिहिकार—११५

ईशवास्योपनिषद्—१७१, २१२

ईश्वरकृष्ण—१४, १२४

ईश्वरमेन—१२८

उदयनाचार्य—२ ३ १३ १६ ७१
 १३८
 उद्योतकर—५ १३ १६ ३२ १२८
 १६६
 उपदेशसाहस्री—४७
 उपवध/वतिकार—१० १४ २६ १०४
 १०५ १०६ १२३ १०६ १६३
 १६५
 ऋक्/ऋग्वेद—२१ ७६ ११६ १२६
 २१६ २१७ २५७
 ऋजुप्रकाशिका—२१८ २२० २२१
 २५८
 ऋजुविमला—१० ११
 ऋषभदेव—१४३
 श्रीदुर्लभ—२२ २३
 कठोपनिषद्—११६ २११ २२५ २३३
 २५०
 कपर्दी—२८
 कपिल—२५७ २५८
 कबीरदास—११२
 कमलशाल—११ १३ ८६ १२८
 कल्पतरुपरिमल/परिमल—११६ १२०
 १२४ २१४ २१६ २१६ २२७
 काठकोपनिषद्—१२२ १४५ २२८
 २५४
 कालिदास—११ २६४
 काशकुल—२२ १६० १६१ २१०
 कुमारिल—८ ६ १० १२ २७ २८
 ३२ ३३ ४१ ५२ ५४ ८४ ८८
 १०१ १२१ १२२ १२८ १३६
 १४४ १४५ १४४ २१५ २१७
 २३३ २३४
 कीम—२१७
 कोपीतका ब्राह्मण—२०६
 खण्डनखण्डखाद्य—१६ २०४
 खण्डनोद्धार—१

मगनाथ झा—१० २०४
 मण्डपुराण—११६
 मीतभाष्य—४३
 गुरुषास्त्रिका—२६२ २६३ २६४
 गुरुदेव—२८
 गोपीनाथ कविराज—२ १६ ४३ ४४
 गोविन्दभगवत्पाद—२४ २५
 गोविन्दानन्द/रत्नप्रभाकार—२२१ २२६
 २२७
 गौडपाशाचार्य/गौडपाद—२३ २४ २५
 ३ ७३ १६४ १६८
 गौडपादकारिका/माण्डूक्यकारिका—२३
 ४७ ४८ ११८ १६८ १६६ २११
 चन्द्रकीर्ति—३६ १२८
 चन्द्रिकाव्याख्या—४४
 चिमुखाचार्य/तत्त्वप्रदीपिकाकार—१८५
 १८७ २१६ २१८ २२६ २३१
 २३३ २३४
 छायोगोपनिषद्—१८ २१ २२ २८
 २६ ४७ ७० ७१ १०२ ११४
 ११७ ११६ १२३ १५० १६६
 १७४ १७६ २०४ २०७ २०६
 २१२ २१३ २५४
 जयचन्द्र—३ ४ ११ १४
 जाबालोपनिषद्—१६८ २१२
 जनदशानसार—२०३ २१५
 जैमिनि/मीमांसासूत्रकार—१० २२ २३
 १४८ १८६ १६३
 जमिनिशास्त्र—१४८
 जमिनिशूत्र/मीमांसासूत्र—१० १६ २६
 ५४ ६८ १२३ १२० १५२ १६७
 २०३ २०४ २०५ २१५ २१६
 ज्ञानथा—२ ३ ४ ११ १३ ७५ १३८
 १५०
 ज्ञानधीनिबन्धावली—११८
 टपटीका—१०

टंक—२८

तत्त्वटीका—४४

तत्त्वप्रदीपिका / वित्तुखी—१८५, १८७,

१८८, २१५, २१६, २६०, २६१

तत्त्वप्रदीपिकाव्याख्या—२१५

तत्त्वविन्दु/णवदतत्त्वविन्दु—६, १२, १३,

१७, १८, १९, ३३

तत्त्वबोधिनी—१८६, १९०, २१५

तत्त्ववैशारदी—१०, १४, १९, २०, ३३,

३४

तत्त्वसंग्रह—३, १३, १२०

तत्त्वानुसन्धान—२५४, २६४

तत्त्वप्रहस्य—२०५

तत्त्ववास्तिक—१०, २७, ४४, ४७, १२१,

१२२, २०३, २०४, २०५, २१५

तर्कभाषा/तर्कभाषाकार—१२२

तात्पर्यपरिशुद्धि / व्याववास्तिकतात्पर्यपरि-

शुद्धि—३, १३, १७

तैत्तिरीयोपनिषद्—६६, ११७, ११९,

१५०, १७१, १७२, २०४, २०५,

२१२

तैत्तिरीय ब्राह्मण—४०

तैत्तिरीयसंहिता—१६३, २०३, २०४,

२०५

त्रिलोचन/त्रिलोचनावयं—३, ४, ११,

१७

दिङ्नाम—११, १३, ३३, १२८, १३६

दीप्ति—२०२

द्रविड—२८

धर्मकीर्ति / प्रमाणवास्तिककार—३, ११,

१३, ३३, १२८, १३७, २००, २०१,

२०२, २३७

धर्मपट—५७

धर्मपाल—२, १२८

धर्मराजध्वरीन्द्र, वेदान्तपरिभाषाकार—

६६, १८८, २२९, २३९, २४०,

२४१

धर्मोन्मनाथ शास्त्री—२०४

धर्मोत्तर/धर्मोत्तराचार्य / धर्मोत्तरप्रदीप—

३, १३८, २०१

नयनप्रसादिनी—२६१

नागार्जुन—१२८, १९८

नारद—२३९

नारायणतीर्थ—६७

नारायणानन्द सरस्वती / धार्मिककार—

६६, १९३, १९४, १९५, २१९

नारायणीटीका—११६

नारायणेश्वर—२२०

नारायणोपनिषद्—१७५

नायकरत्न—२०५

निषण्डु—१७४, २१३, २१७

निरुक्त—२५७

नीलकण्ठ शास्त्री—२१८

नैष्कर्म्यसिद्धि—२६, ३०, ४४, ४५, ४७

नृग—२, ३, ७, १६, १७

नृनिहाधम—१८६, १९०

न्यायकणिका—२, ४, ६, १०, ११, १३,

१४, १७, १८, १९, ३२, ५२, ७३,

११३, ११८, १९६, २३५

न्यायकुसुमाञ्जलि—७५, ११८, ११९

न्यायनिर्णय—२२२, २२३, २२४, २२५,

२५६

न्यायप्रकाश—४

न्यायविन्दु—१३८, २०१

न्यायभूषण—१३

न्यायमकरन्द—२३०, २६०

न्यायमाला—४

न्यायमञ्जरी—३, ४, ११, १२, १४,

१९, २०

न्यायरत्न—४

वायव्यरत्नमाला—१५१ २०५
 वायव्यरत्नाकर—१८
 वायव्यरत्नावली—२४४ २६२ २६३
 २६४
 वायव्यात्मिक वास्तिक—१०
 वायव्यात्मिकता पयगीका / वास्तव्यटीका—
 २ ६ १० १३ १४ १७ १६ २०
 ३३ ५८ ७५ ११५ १६६ २५६
 २६०
 वायसूधीनिदध / वायनिदध—१ २
 १० १४ १६ १६ ३३
 वायसिद्धि तमुक्तावली—११८
 वायसूत्र—१२ १४ ११४ १६६ २१५
 पक्षिण स्वामी/वास्तव्यनिदध, वायव्यात्मिक
 —१३ ३२ ६१ १३१
 पक्षिणजलि/योगसूत्रकार/योगदशनकार—
 ६ ४१ ७६ ११०
 पक्षपादिका—१५ २७ ३१ ४६ ४८
 ४६ ८५ ६५ ११४ १२१
 पक्षपातिकाविवरण/विवरण—४६ ११६
 १२१
 पक्षपातवाच्य—१०६
 पक्षपादाचार/पक्षपादाचार / पक्षपादिका
 वाच्य—१२ ३१ ४१ ४६ ६६
 ७६ ८४ ८५ ६३ ६४ २६६
 पाण्डुरग वामन कोण—१६
 पाण्डुरादि मिश्र—१८ १६ ६३ १५१
 २०५
 प्रकटाश/प्रकटाशकार/प्रकटाश विवरण—
 १८ १७७ १७८ १८० १८१
 १८४ २१६ २६६ २८०
 प्रकरणपत्रिका—११ २०६
 प्रकाशात्म/प्रकाशात्मयती/विवरणकार—
 २१ ४६ २२६
 प्रज्ञाकरमुद्र—३
 प्रज्ञान द सरस्वती—२५७

प्रजात्मरूप—१८७ २३४
 प्रबोधपरिशास्त्रिणी—४४
 प्रभाकर—६ ६ १० ११ १२ ५१,
 ५८ ५६ १२८ १५१ १५३ २३०
 २४४
 प्रमाणमाला—२६०
 प्रमाणमीमांसा—२५५ २५६ २६६
 प्रमाणवास्तिक—१३१ १६६ २०१
 २०२ २०३ २१५ २६१
 प्रमथरत्नकोण—२५८
 प्रश्नोपनिषद—२०४
 वल्लभ उपपाध्य—१६
 वादरायण—२३ १४८
 वादरि—२४
 बुद्ध—२५
 बृहती—१० ११ १५१
 बृहदारण्यकोपनिषद—२६ २८ ५२
 ६६ ८६ १०० १२० १२१ १५०
 २०७ २१२ २१४ २४०
 बृहदारण्यकोपनिषदभाष्य—२६ २८
 ४० ४४ १२० १५०
 बृहदारण्यकोपनिषदभाष्यवास्तिक — ३०
 २६६
 बौधायन—२६
 ब्रह्मनस्वसमीक्षा/वस्तवसमीक्षा—६ १२
 ११ १४ १७ १८ १६ १६६
 ब्रह्मदत्त—२६ २७ ३०
 ब्रह्मदी—२८
 ब्रह्मविद्याभरण—२२- २२६ २६०
 ब्रह्मसिद्धि—१२ १४ २६ ४५ २६७
 ब्रह्मसूत्र—अनेकत्र
 ब्रह्मसूत्रशास्त्रभाष्य / शास्त्ररत्नभाष्य—
 अनेकत्र
 ब्रह्मसूत्रशास्त्रभाष्य/ब्रह्मसूत्रभाष्य
 वास्तिक/वास्तिक—६८ १२२
 ब्रह्मानन्दसरस्वती—२२६ २४१ २४२,

- २४३, २४४, २४५, २४६, २४७,
२४८, २४९, २५०, २५१, २५२
- भरत—१६
- भर्तृप्रपन्न—२६, ३०
- भर्तृमित्र—१०, १८
- भर्तृहरि / बाधयपरीयकार—१२, ११४,
१२१, १५५, १६०
- भाट्टालकाशटीका—१३
- भामती -- अनेकप्र
- भामतीतिलक—२१८
- भामतीविलास—२१८
- भामतीव्याख्या—२१८
- भारतीय दर्शन— न्यायवैशेषिक (धर्मोदनाथ
भास्करी)—२०४
- भारतीय दर्शन (मिरोला)—१७
- भास्कि—२८
- भाषनाटिका—२६
- भाष्यदाम—१०
- भामवर्ज—१३
- भास्कराचार्य—२६, ३०, ४६, ५३, ५४, ५५,
१२५, १५५, १५६, १५७, १५८,
१५९, १६०, १६१, १६२, १६३,
१६४, १६५, १६६, १६८, १६९,
१७०, १७१, १७२, १७३, १७४,
१७५, १७६, २०६, २०७, २४६,
२६६, २६७, २६८, २६९, २७०
- भास्करभाष्य—४४, ५३, ११३, १६६,
२०६, २०७, २०८, २०९, २१०,
२११, २१२, २१३
- मण्डनमिश्र/मण्डन—४, ८, १०, ११,
१२, १६, २६, ३०, ३२, ५७, ५८,
७४, १८१, २३४, २६७, २६८,
२७०
- मधुसूदन मरस्वती/महर्षितिलककार—६६,
२२६, २३५, २३६, २३७, २३८,
२३९, २४५, २४७, २५०, २५१, २५३
- मनु मनुस्मृति—४६, ११०, ११६, १२२,
१२४, १४४, १६६, २५७
- मन्त्रिपेण—११०, १३१, १७६
- महादेव मरस्वती—२२६, २५४, २५५
- महादेवी वर्मा—१६७
- महाभारत—१६, १६६
- माह्यस्तोत्र—२६८
- माह्यव्योपनिषद्—२३, ४८, ११८,
१६८, १६९, २११
- माह्यव्योपनिषद्भाष्य—२८
- माघवाचार्य—१६७
- माध्यमिककारिका—१६८, २६३
- मुण्डकोपनिषद्—१००, ११४, ११६,
१२१, १२२, १५०, १७१, १७६,
१६५, २०६, २१०, २१२, २६३
- मित्रवाणो (पत्रिका)—१६, १७, २०
- मीमांसासूत्रमणो—१०
- मीमांसा न्यायप्रकाश—१७
- यजुः—७६
- यशोमित्र—१३८
- यास्काचार्य—२१७
- युक्तिदीपिका—१४, २०, १११
- युक्तिदीपिकाकार—१११
- योगसूत्र/पातञ्जलयोगसूत्र—११४, ११६,
१२४
- योगवात्तिक—१५
- रंगनाथ—२२०
- रघुनाथशिरोमणि—१३८
- रघुवंश—२६४
- रत्नकीर्ति—२, ३, ११, १३, ७५, १३८
- रत्नकीर्तिनिबन्धावली—२
- रत्नकोश—२२०, २५८
- रत्नकोशप्रकाशिका—२२०
- रत्नप्रभा—२२६, २२७, २५६, २६०
- रसहृदय—२५
- राजवात्तिक—१४, २०

रामानुज/श्रीभाष्यकार—१५१, २०५
 रामानुज ('व्यायस्नमाला' के टीकाकार)
 — १५१, २०५
 राहुल सांकृत्यायन/राहुल—२००, २०३
 रत्निटीकाकार—१३
 लङ्कावतारसूत्र—१३१, १६६, २००
 लक्षणाधली—२, १६
 लक्ष्मीनृसिंह/आभोगकार—२२०, २५८
 यमुन-धु—५८ १२८, १३४, १३७,
 १३८
 वाक्यपदीय—११४, १२१, २०६, २१४
 वाक्यसुधा—२३२, २३८, २६२
 वाचस्पति—प्रायेण
 वाचस्पति गैरोला—१७
 व्यासनेपिब्राह्मणोपनिषद्—१७१
 व्यास्यायन—द्र० 'पक्षिप्त स्वामी'
 व्यास्यायनभाष्य—१२१
 व्यासदेव—१८०
 वार्तिक (शांकरभाष्य पर)—१६३, २१६
 वार्तिक (मुन्दर पाण्ड्य)—२७
 वार्तिककार (शांकरभाष्य पर वार्तिक
 लेखक)—१०, १४, १६३, १६४
 वाल्मीकिरामायण—२१५
 विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि—५८, ११५
 विज्ञानभिक्षु—१५
 विद्यामुरभि—२७
 विद्वत्सोपिणी—१६७
 विधिविवेक—४, १०, १२, २६, ३२,
 ११८
 विन्द्येश्वरी प्रसाद—२०६
 विघ्नमविवेक—२६, ११५
 विमुक्तात्मा/दृष्टिसिद्धिकार—५८
 विश्वरूपाचार्य—१३
 विष्णुसहस्रनामभाष्य—४७
 विवकचूडामणि—१६८
 वेदान्तबलपतङ्ग/कल्पतरु—१६, २०, ४४,

११५, ११६, ११७, ११६, १२०,
 १२१, १२२ १२३, १२४, २१०,
 २११, २१३, २१४, २१५, २१६,
 २१८, २१६, २२०, २२१, २५७,
 २५८, २६२
 वेदान्ततत्त्वविवेक—१८६, १६०, २१५
 वेदान्तदर्शन (गीता प्रेस)—२०४
 वेदान्तदर्शनेर इतिहास—१७, २५७
 वेदान्तपरिभाषा—६६, ११६, २१५,
 २६२, २६४
 वैकटाद्रि गुरु—२०५
 व्यास/योगभाष्यकार—६, ११, १४४
 व्यास/वेदान्तसूत्रकार—८६, १४८, १७५
 शतपथ ब्राह्मण—४२
 शबर स्वामी/शबर—१०, १२, ५२, ५४,
 ६८, १००, १०१, १२३, १३८, २३१
 शाण्डिल्य—४३
 शान्तरश्मि—३, १३, ३२, १२८
 शांकरभाष्य / श्रीमांसाभाष्य—१०, १६,
 ४७, ५२, १००, १०१, ११३, ११४,
 १५१, १५३, १६८, २०२, २०६,
 २१५, २१७, २४५
 शांतिनाथ मिश्र—१०, २०६
 श्वेताश्वतरोपनिषद्—३६, ११८, १४५,
 १६७, २०४, २१०, २१२, २१३,
 २४०, २५७
 शास्त्रदर्पण—२१६
 शास्त्रदीपिका—१०, ६३
 शांकर/शांकराचार्य—अनेकत्र
 श्रीमद्भगवद्गीता—२१, २५, २६, ४५,
 ११०, १४६, १६६, २०५, २१४,
 २१६, २४७, २५४, २६४
 धीमद्भागवत—११०, १२४
 श्लोक्वार्तिक—१०, १२, १८, ५२,
 ११३, १२०, २०५, २०६, २३५,
 २६३

श्रीवृत्तिप्रभाकर—११६
 सतीशचन्द्र विद्याभूषण—२
 सनातन मिश्र—२०
 सरयूप्रसाद उपाध्याय—२०४
 सरस्वती भवन स्टडीज—१६, १६
 सर्वज्ञात्म मुनि/संक्षेपशारीरककार—३४,
 ६२, १६३, १६४, १६५, १६६
 सर्वदर्शनसंग्रह—४३, ११५, १२०, १६७,
 १६८, १६९, २०५, २३५, २६१
 सर्ववेदान्तसिद्धान्तसारसंग्रह—४७
 संक्षेपशारीरक—४७, ११६, १८६, २१६,
 २४६
 सन्तदाहू—११२
 साम—७६
 सायणमाधव / सर्वदर्शनसंग्रहकार—२२६,
 २३४, २३५
 सिद्धान्तविन्दु—६६
 सुखप्रकाश २१८
 सुन्दरपाण्ड्य—२७, २८
 सुग्रहण्य शास्त्री—२०
 सुरेन्द्रनाथ दास गुप्ता—२
 Abhidharma-Mahāvibhāṣāśāstra
 —20, 201
 A History of Indian Logic—16,
 17, 258, 265
 A History of Indian Philosophy—
 16, 17, 18, 19, 20, 43, 45, 46,
 111, 116, 214, 15, 257, 258,
 259, 20, 261
 A History of South India—257
 An Introduction to Indian Philo-
 sophy—197, 205
 Bible—117
 Catalogus Catalogorum—19, 257
 D. Dutta—197
 History of Dharmasāstra—16

गुणेश्वरानाथ/सुरेश्वर/वार्तिककार—२६,
 ३०, ३४, २५३
 सांख्यकारिका—१४, १७, १०६, ११७,
 १२०, १२४, १६७, २०४, २१४,
 २१५
 सांख्यतत्त्वकोमुदी—८, १०, १४, १८,
 २०, ३३, १२४, १६७, १६८, २१५,
 २५६, २६०
 सांख्यप्रवचनमापा—१२४
 सांख्यमूत्र—२०४
 सिद्धान्तविन्दु—६६, ११६, २५३, २६०,
 २६३, २६४
 सिद्धान्तलेखसंग्रह—११७
 स्फुटार्थ—१३८
 स्फोटसिद्धि—१२, २६
 स्याद्वादमञ्जरी—१२४, १६६, २१३
 हरि—१०
 हेतुविन्दुटीका—५२, ११३
 हेमचन्द्राचार्य/हेमचन्द्रगौरी—११०, १७६,
 २५५
 Indian Philosophy—43
 Proceedings of the Second Oriental
 Conference, Calcutta—18
 S. Chatterjee—197
 S. N. Das Gupta—64, 69
 S. S. Hasurkar—61, 84
 S. Radha Krishnan—18
 Saraswati Bhawan Studies—19
 S. Subramania Śāstri—20
 S. Yamakarim—200, 201
 Systems of Buddhist Thought—
 200
 The Early History of India—257
 Vācaspati Miśra on Advaita
 Vedānta—117